Exeg.
492m

Hirschfeld

Halachische Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmuds.

Von

Dr. H. S. Hirschfeld.

Der Geist

der

talmudischen Auslegung der Bibel.

Von

Dr. H. S. Hirschfeld.

ERSTER THEIL.

Halachische Exegese.

VERLAG VON M. SIMION.
Athenaeum in Berlin.

1840.

11. D.

מדות ודרשות ההלכה

Halachische Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmud's.

Von

Dr. H. S. Hirschfeld.

VERLAG VON M. SIMION.

Athenaeum in Berlin.

1840.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem Andenken

meines

in Gott seligen Vaters,

in

kindlicher Ehrfurcht

gewidmet.

שיר זכרון
לכבוד נשמת אבי ומורי כמהו"רר שמעיהו הירשפעלד זצו"קל נ"י

הקיצו יסודי התורה בחירי קדושי אל כי נרדמתם
חשך כסה ארץ ונגה לא יאיר
נכרים באפילה מנדחים שמכם לפאר כל שמתם
שיחו בכם רואי באור לא בהיר
התעוררו עתה ודבריכם בארץ דברי קדש תשמיעו
יראו וידעו יושבי תבל אך קצות רוחכם כל הגיעו

אך מי האיש ילך ויבא לפניכם בו אשר תבחרו
ישמיע קצות דרכיכם כי נסתרה
הלא אם הבונים יתנו עדי עד לנצח דבריכם יספרו
גודל תבונתכם אמנם כל נשמרה
אהה! ידעתי גם ידעתי והנה פלצות אחזתני
אף כי אנכי בדברי רוחכם בטוהר לא שמתני

אולם אש משמים נחת כי תוקד בקרב לבי
באין מליץ לכם קנא קנאתי
אתה אבי! אתה החזקת ימיני אש הצת בקרבי
יקד יקוד החרש לא נשאתי
דברתי ויקל לי דברתי בעדכם רוחכם קראתי
גם אם טעיתי רצוני ראו כל תראו לאשמתי

אבי ומורי! אך אתה עלית מרום ארץ עזבת
את אשר נטעת עינך כל ראתה
כל תראה פרי גדלת בידך ובנפשך מאד אהבת
עשה עשיתי ותנוכה לך כל יאתה
נא עתה ממרום קדשך השקיפה למעשי למחשבותי
יהיו לך לזכרון לדור דורים בהיכל אבותי

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Ein Buch, wie das vorliegende, bedarf keiner apologetischen Entschuldigung über sein Erscheinen. Es eröffnet der Litteratur ein bisjetzt unbekanntes Gebiet, hat also seinen selbstständigen Werth. Die Geschichte der jüdischen Theologie und die Disciplinen des Talmud's, wie dieser selbst, sind der Gelehrten-Welt unzugänglich und verschlossen, und stehen noch auf demselben Standpuncte, auf welchen sie die Beschränktheit eines leidigen Judenhasses, in vergangener Jahrhunderte roher Unwissenheit, hingestellt hat. Während von entfernten Ländern, von längst verschollenen Nationen das Wissenswerthe dem Forscher vorliegt, während überall Irrthümer berichtigt sind, schmachtet noch die Geschichte jüdischen Wissens, die Wissenschaft jüdischer Religion unter der Last vorurtheilsvoller Einseitigkeit, und hat sich noch nicht einmal der freien

Ansicht einer wissenschaftlichen Untersuchung zur Betrachtung herausgestellt.

Die Behandlung und Bearbeitung der jüdischen Theologie fällt den gelehrten Juden zu. Sie allein können sich in den ihnen angestammten Geist derselben versenken, und ihn richtig und selbstständig darstellen. Nur sie allein stehen der Quelle nah. Aber die jüdischen Gelehrten konnten ohne Hilfsmittel und ohne Unterstützung nur selten sich diesem schweren Berufe widmen; die Wenigen, die es vermochten, rafften wie in ängstlicher Hast, statt der Wissenschaft, hohles Wissen aus Excerpten zusammen, und in dem unabsehbaren, babilonischen Gewirre von Jahreszahlen und Namen strahlte dem Forscher kein leuchtendes Licht entgegen. Weil der Staat die wahre Wissenschaft nicht beachtete, wendeten auch die Gelehrten ihr keine Aufmerksamkeit zu. So blieb es Nacht in diesem Gebiete; und um die Blössen zu bedecken, um die Unwissenheit öffentlich zu verleugnen, holte man aus den alten Rüstkammern polemischer Schmähschriften verrostetes Material hervor, das man kaum von dem unsaubern Schmutz niedrigen Religionshasses zu reinigen, sich die Mühe gab.

Wie nachtheilig dieses auf den Zustand der christlichen Theologie und der Wissenschaft überhaupt eingewirkt hat, wird keinem gründlichen Forscher entgangen sein. Einseitige Theoreme in der Religionsphilosophie und in der Philosophie der Geschichte hielten sich im Schwunge, und die späte Nachwelt wird sie mit der deutschen Gründlichkeit gewiss nicht vereinbaren können. Die Wissenschaft christlicher Theologie scheint die Unsicherheit ihrer

Basis selbst zu fühlen, eine Unruhe in ihrem Fortschritt ist kaum zu verkennen.

Im Interesse der Wissenschaft überhaupt, nicht gerade der jüdischen Gottesgelahrtheit wird daher gewiss jeder ernste Forscher, dem es um Wahrheit zu thun ist, eine wissenschaftliche, gründliche, vorurtheilsfreie Behandlung und Darstellung jüdischen Wesens und Wissens mit mir wünschen. Vor den Thronen deutscher Macht wage ich darum hier die Bitte auszusprechen, dem Anbau und der wahren Beförderung der jüdischen Religion sorgsame Beachtung zuzuwenden. Ich verlange damit keine Emancipation jüdischer Unterthanen, weder Recht noch Rechte. Mögen diese Andere vertheidigen, und mögen Deutschlands Regenten zusehen, wie sie die wahre Idee eines Staates historischen Ungerechtigkeiten gegenüber vertheidigen und bewahren; sie sind gerecht und weise; es fügt sich gern Jeder ihrem Herrscherwort. Ich fordere keine Emancipation des Fleisches, wohl aber eine Emancipation des jüdischen Geistes. Im Interesse der Wahrheit fordere und wünsche ich sie, und der Wunsch ist um so billiger, als hier unrechtmässig erworbene, doch gesetzmässig vererbte Gerechtsame und Gerechtigkeiten nicht im Entferntesten widerstreben. Es gilt auch keinen materiellen Vortheil, den man den Herrschern willig opfert; es gilt die Wahrheit und den Glauben. Um ihre Emancipation müssen wir unablässig bitten; wir dürfen, können nicht schweigen.

Wahrlich! es bringt dem christlichen Glauben keinen Vortheil, wenn er auf Erniedrigung des jüdischen die eigene Grösse gründet, wenn er durch Unterdrückung der mütterlichen Religion auf Kosten

dieser sich vergrössert. Aus solchem Zuwachs erblüht ihm kein Heil! Wohl kann sich die christliche Religion der rohen Gewalt der Uebermacht bedienen, niederhalten Alles, das zuwiderstrebt, den Geist und das Leben jeder fremden Religion ertödten; auf Erden giebt es ja keine Kraft, die sich ihrer Uebermacht erwehren könnte; aber des Sieges, den sich die wilde Gewalt erringt, kann nur der niedere Haufe sich erfreuen. In den Augen der höher, der geistig Gebildeten wird sie sich nie dieser Ueberlegenheit rühmen dürfen. Wohl rächt sich auch spät der unterdrückte Geist, und der Sieger wird nie des Sieges froh. Die christliche Religion wird nie, im Gebrauche einer tyrannischen Obergewalt, eine ruhige, fromme Ueberzeugung den Edlern der Menschheit gewähren. Sie selbst muss ihre Gegner stärken, ermuthigen und bewaffnen; sie muss ihnen die Mittel, nicht nur sich zu vertheidigen, sondern sogar zu bezwingen und zu erobern, bieten, und mit den muthigen Kämpfern ritterlich den Streit beginnen. Nur im Kampf, wenn sie ihn nicht zu scheuen hat, kann sie erstarken und kräftig neu erblühen. Der Streit wird zwar nie ausgerungen ruhen, bis ein höherer Friede die Streitigen eint, bis die wahre Wahrheit oder überhaupt eine höhere Wahrheit hervor in's Dasein tritt, eine Wahrheit, der jede andere particuläre weicht; aber gerade diesem Ziele soll ja die Menschheit entgegenstreben. Zum eigenen Heil, zum eigenen Wohl sollte also das Christenthum das Judenthum schützen, der Wahrheit wegen sollten christliche Herrscher dem jüdischen Glauben den Schutz und die Ermunterung nicht versagen.

Ja selbst des Staates wegen sollte die Emancipation des jüdischen Glaubens nicht unterbleiben.

Der Staat ist das Product einzelner Individualitäten, die ihrem ganzen Wesen nach in demselben aufgehen. Auch das religiöse Bewusstsein ist demnach mit aufgenommen, gehört mit zu den Elementen des Staates, und ist ein integrirender Theil desselben. Falsch und der Geschichte zuwider wäre es daher, wollte man die Particularität des Christenthums, das geschichtlich später geworden, mit dem Allgemeinreligiösen identificiren, und als die einzig religiöse Basis des Staates betrachten. Es müsste der Staat dann auch entweder vor der römischen Curie oder vor einem evangelischen Consistorium sich demüthig beugen, dem Urtheil derselben als der Religionsvertreter entgegenharrend, oder aber die religiöse Basis hintenansetzend, eine Grundfeste des eigenen Baues einbüssen. Soll die Religion dem Staate die höhere Weihe geben, und ihre eigene Schöpfung in demselben aufrecht erhalten können; soll sie ferner nicht übergreifen, und alle anderen Elemente heissgierig und fanatisch aufzehren, so muss der Staat ihr Wesen schützen, jedes anmassende Individualisiren aber kräftig zurückweisen. Heil ihm! wenn das allgemeinreligiöse Princip mehrere Formen und Gebilde hervorgerufen, und indem er sie alle überwacht, er eines dem andern entgegenhalten kann. Er abstrahirt von dem streitig Verschiedenen, von jeder particulären Individualität, und berücksichtigt nur das Allgemeine und Gemeinsame, wie in der Sphäre bürgerlicher Thätigkeit, so in der Sphäre religiöser Ueberzeugung. Der Staat muss also jeden Glauben beschützen, um sich auf der einen Seite gegen Anmassung herrschsüchtiger Religionsansichten sicher zu stellen, um auf der andern über die eigene bestmöglichste Vollkommenheit zu wachen.

Aber so sehr auch jeder rechtlich Denkende eine sorgsame, ermunternde Beaufsichtigung des jüdischen Glaubens wünschen und billigen mag, so wenig leider finden wir sie vor. Pfäffische Selbstsucht und Arglist, beschränkter Religionshass hatten zu sehr die Gemüther beherrscht und entzweiet, als dass man innerhalb einer individuellen Ueberzeugung auch einer andern sollte Gerechtigkeit und Anerkennung widerfahren lassen. Eher hat man die Juden bürgerlich, als geistig emancipirt. Der jüdische Glaube wird überall stiefmütterlich behandelt, und Privatrücksichten beherrschen das heiligste Interesse. Die verschiedenen Disciplinen, mit Ausnahme eines Theiles, der Archäologie, oder eigentlich der Bibliographie, liegen ganz brach, und erfreuen sich keines Anbaues; ihnen lächelt nicht die Gunst der Grossen dieser Erde. Der Forscher, der sich einmal auf ihr Gebiet wagt, findet nirgends einen Führer, dem er mit Zuversicht vertrauen darf.

Eine Arbeit, wie die vorliegende, die die Exegese der Juden, in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, so weit sie das biblische Gesetz betrifft, ausführlich behandelt und darstellt, wird daher hoffentlich dem gelehrten Publicum willkommen sein. Denn wenngleich sie nur einen geringen Beitrag zur Kenntniss der jüdischen Religionsgeschichte liefert, so eröffnet sie doch immer die Aussicht in ein bisjetzt ganz unbekanntes Gebiet. Ob es mir gelungen ist, meinen Gegenstand richtig aufzufassen und darzustellen, darüber habe ich kein Urtheil; doch bin ich mir bewusst, mit Fleiss und Eifer, ohne jedes Vorurtheil meine Quellen behandelt und durchforscht zu haben. Ich habe es, nach mei-

nen geringen Kräften, an Ernst und Gründlichkeit nicht fehlen lassen.

Wohl kann und darf ich aber die herrschenden Verhältnisse dort, wo ich gefehlt, zu meiner Entschuldigung anführen. Der geneigte Leser wird dem Buche gegenüber auch den Verfasser nicht vergessen, und wenn er an jenes seine Ansprüche sollte höher stellen wollen, so wird er wiederum bedenken, dass diesem in keiner Weise Hilfe von Aussen geworden; keine Ermunterung erleichterte seine Mühen, keine Unterstützung half ihm sie bestehen. Nirgends ein Führer, nirgends Unterweisung und Vorarbeitung, musste er sich überall selbst den Weg bahnen und ebnen. Mängel und Schwächen, die in solcher Arbeit hervortreten, dürfen sicherlich auf Nachsicht Anspruch machen.

Daher übergebe ich auch, so sehr ich selbst mancher Unvollkommenheiten in meinem Buche mir bewusst bin, getroster Zuversicht diese Arbeit der Oeffentlichkeit. In liebevoller Beurtheilung wird man mit Nachsicht die Fehler, nicht tadelnd rügen; ich hatte doch mindestens ein biederes Streben, das Schonung verdient. Sollte ich nun aber gar auch der Nachsicht Theilnahme und Aufmunterung verdanken, so würde ich den schönsten Lohn in meiner Arbeit finden. Es würde mich begeistern, mit Liebe mich neuer Mühen zu unterziehen, und zur Herausgabe des zweiten Theiles zu schreiten. Dieser soll die hagadische Exegese darstellen, die Auslegungsweise des Talmud's über alle anderen Theile der Bibel, die sonach schon vermöge ihres Inhalts dem Publicum grösseres Interesse bieten dürfte. Aber auch dann, wenn meine Darstellung und Bearbeitung nur eine gründlichere und richtigere hervorrufen sollte, würde

ich mich genügend darin belohnt fühlen, dass durch mein Streben Wahrheit und Licht befördert, und neue Studien angeregt wurden.

Schliesslich habe ich nur noch zu bemerken, dass in vorliegender Untersuchung mein Standpunct kein dogmatischer, sondern ein reinwissenschaftlicher war. Nur in solcher Auffassung kann mein Buch richtig beurtheilt werden. Zu einer andern Zeit, wenn mir Gott Kräfte und Gelegenheit verleihet, will ich diesen Gegenstand in dogmatischer Beziehung wieder aufnehmen. Dass ich die talmudische Exegese, in Ermangelung einer wissenschaftlichen Exegetik, nach philosophischen Principien dargestellt habe, wird Niemand tadeln. Nur in solcher Behandlung dürfte das Buch den eigentlichen Nutzen gewähren, und seinen Gegenstand erschöpfend vorführen. Uebrigens schien das vorliegende Material diese Darstellungsweise zu fordern.

Berlin, im Juli 1840.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

		Seite.
Vorrede		III
Einleitung		1
I. ABTHEILUNG.	Die Grundidee und der Geist der talmudischen Exegese im Allgemeinen	17
I. Abschnitt.	Das Object, die Bibel nach talmudischer Auffassung. Die Ursachen dieser Auffassung	23
I. Capitel.	Die Zustände der damaligen Juden	24
II. -	Die Intelligenz der damaligen Juden	37
III. -	Die Bibel, ihre Tendenz und Tradition . . .	42
IV. -	Die Sprache der Bibel	48
II. Abschnitt.	Die subjective Meinung des Talmuds über die Bibel; der Inhalt nach talmudischer Auffassung	55
I. Capitel.	Der Inhalt der Gesetze und Grbräuche nach dem Talmud	57
II. -	Die Auffassung und die Geschichte dieser Gesetze u. Gebräuche	63
III. -	Die Classification derselben in Beziehung auf die Bibel	87
III. Abschnitt.	Die Exegese, die Identification der subjectiven Ansicht mit dem Objecte, der Bibel	100
I. Capitel.	Die Ausdrucksweise der Bibel nach talmud. Ansicht.	103
II. -	Die sich daraus ergebende Auslegungsweise . .	113
III. -	Die Methode der Exegese, die Eintheilung der speciellen Regeln	123
II. ABTHEILUNG.	Die Grundgesetze der talmudischen Exegese im Besondern, die speciellen Regeln	129
I. Abschnitt.	Hermeneutik oder Erklärung des Textes	
I. Capitel.	Die Hlfswissenschaften, als äusserliche Mittel zur Erklärung	132
II. -	Aesthetische Ansichten über die Bibel . . .	141
III. -	Hermeneutische Grundsätze, das Resultat der Ansichten	151

Seite.

II. Abschnitt. Die Behandlung des objectiven Inhalts. Deduction, Schluss und Folgerung. Untersuchung 168

I. Capitel. Die Ausgleichung der Widersprüche in Anwendung der Gesetze 177

II. - Die Allgemeinheit der Gesetze und Gebräuche; der Combinationsschluss 190

III - Die Folgerung, der Schluss des Gegensatzes . . 217

III. Abschnitt. Auslegung und Commentation. Die Begründung des subjectiven Inhalts aus dem Texte 302

I. Capitel. Aus den Wörtern und Zeichen an und für sich. . 321

II. - Aus den Sätzen und der Satzbildung . . . 367

III. - Aus der gegenseitigen Vermittelung u. Vergleichung 414

IV. Abschnitt. Conjectural-Versuch. Die Herstellung eines Textes für den substituirten Inhalt 439

I. Capitel. Für den Inhalt an und für sich 446

II. - Für die gegenseitige Beziehung der Gesetze und Gebräuche 455

Schlusscapitel. Nachträgliche Bemerkungen. 474

Verbesserungen.

S. 16. Z. 14. v. U. „Jeschna“ lies „Jeschaja.“

S. 56. Z. 15. v. O. „ungeahnten“ lies „nur geahnten“.

S. 57. Z. 10. v. O. streiche man „gar“.

S. 69. Z. 4. v. O. streiche man „sich.“

S. 257. Z. 12. v. O. „A“ lies „B“. — Z. 13. v. O. „B“ lies „A“.

S. 439. für **Dritter** lies **Vierter Abschnitt.**

Andere Fehler wird der gütige Leser leicht selbst verbessern. —

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

§. 1.

Exegese ist das Ermitteln, Auffinden und Erkennen des Gedachten oder Geahnten. Demzufolge hätte sie weder, in ihrer Mannigfaltigkeit, eine Geschichte, noch in den verschiedenen Resultaten, ausser dem wahren, d. h. der Uebereinstimmung zwischen dem Objecte und dem erkannten Gedanken, geschichtliche Bedeutung. Unter Geschichte nämlich versteht man, als Wissenschaft, den Nachweis der Nothwendigkeit und des Zusammenhanges in den Ereignissen, die innere organische Verbindung des Geschehenen zur Durchbildung einer Idee, oder zur Erreichung eines der Bestimmung entsprechenden Zwekkes. Die einzelnen Stadien oder Epochen sind als Entwickelungsperioden dem Resultate nach verschieden in dem erstrebten Ziele, und weichen dem Inhalte nach ab von dem Grundbegriff, der auszuprägenden Idee; sie sind indessen nothwendige Momente in dem Entwickelungsgange. In der Exegese sind sie aber an und für sich betrachtet, da der Inhalt und das Resultat nicht dem gesetzten Object entspricht, weder exegetischer Natur, noch können sie im Zusammenhange, da die Nothwendigkeit einer falschen, von der Wahrheit abweichenden Auffassung nie durch die wahre bedingt sein kann, der Erreichung und Ermittlung der wahren Erkenntniss, als nothwendige Momente, förderlich gewesen sein. Die

Wissenschaft könnte daher der Mannigfaltigkeit exegetischer Ergebnisse eine geschichtliche Verbindung und die Entwicklung nach einer innern Nothwendigkeit nicht zugestehen, und den verschiedenen Resultaten, sofern sie nicht das Wahre enthalten, keine geschichtliche Bedeutung vindiziren. Diese dürften nur als Abnormitäten, und wissenschaftlich als Curiosa zu betrachten sein, nicht aber vom historischen Standpunkte.

§. 2.

Indessen dieser Einwurf trifft auf gleiche Weise auch jede andere Disciplin und jede andere Wissenschaft, sofern sie nicht etwa, wie dies in der Literaturgeschichte, in ästhetischer Beziehung, der Fall ist, die Form zum Vorwurf, zum Hauptzweck aber die Totalsumme aller möglichen Formen zur Evolvirung der Mannigfaltigkeit des menschlichen Geistes hat, so dass jedes Moment, das sich geschichtlich herausstellt, an und für sich der Bestimmung entspricht, und doch den Hauptzweck bedingt. Die Wissenschaften, in welchen man nach Wahrheit strebt, d. h. nach der genauen Uebereinstimmung zwischen dem Begriffe derselben und dem ermittelten Inhalt, die also nothwendig in ihrer Entwickelung, vor Erreichung ihres Zweckes, ein von diesem abweichendes Resultat geben, dürften weder eine Geschichte noch eine geschichtliche Entwickelung haben.

§. 3.

Die Wissenschaft und die einzelnen Disciplinen haben aber gleichwohl ihre Geschichte. Mit Recht: denn menschlicherweise kann eben so wenig von einer absoluten Wahrheit, als von einer absoluten Uebereinstimmung eines Begriffes mit seinem Inhalte, die Rede sein. Jede Wahrheit und jede Uebereinstimmung ist nur relativ, erscheint aber, nach der individuellen Ueberzeugung, als die absolutrichtige und alleinwahre. Objectiv betrachtet hat keine Zeit und kein Individuum die Wahrheit, subjectiv dagegen ein jedes. Wenn wir daher auch im Glauben an die Richtigkeit der eigenen Ueber-

zeugung das gewonnene Ergebniss als das alleinrichtige und das alleinwahre zu betrachten, und jede geschichtliche Entwickelung abzusprechen uns genöthigt sehen, so ist dennoch eine Geschichte, nach einer andern Betrachtung, nicht nur möglich, sondern nothwendig. Sie behandelt nicht die Mannigfaltigkeit des Ergebnisses, sondern die individuelle Ueberzeugung, den Geist dem Gegenstande gegenüber. Sie weist nach, wie derselbe Gegenstand anders aufgefasst, ein anderes Resultat liefert; und so wie der Geist einer jeden Zeit sich von jedem andern unterscheidet, und in einer stetigen Entfaltung begriffen ist, so müssen auch verschieden sein und geschichtlich sich bilden die Ergebnisse seiner Forschung. Bei einer solchen Behandlung wird die eigene Ueberzeugung jeder andern gleichgestellt; man spricht auch ihr nur eine relative Wahrheit zu. In geschichtlicher Entwickelung dienen die früheren, verschiedenen Auffassungen zur Herausstellung der Mannigfaltigkeit der durch den menschlichen Geist bedingten Ergebnisse, zur schärferen und gründlicheren Erkenntniss; da der Begriff sich uns in verschiedenen Bildern manifestirt. Nennen wir das Resultat und den Inhalt einer jeden Ueberzeugung die Materie, so ist, da für jedes Individuum nur die eigene Ansicht die alleinrichtige und die alleinwahre ist, zwischen den Ergebnissen der verschiedensten Ueberzeugungen in materieller Rücksicht, in Bezug auf die Wahrheit und die Uebereinstimmung, kein wesentlicher Unterschied. Dem Resultate oder dem Inhalte, als Materie, gegenüber, würde uns die individuelle Ueberzeugung als die Form erscheinen, in der sich uns das Wesen vermittelt und erschliesst, und nur dieser Form nach würden sich die Ergebnisse verschiedentlich herausstellen, nämlich so, dass ein jedes Individuum nur seine Ueberzeugung als wahr bezeichnet, jede andere nach einer besondern Weise für unwahr erklärt. Nur die Verschiedenheit in dieser Beziehung kann Gegenstand einer geschichtlichen Betrachtung werden, indem man die mannigfaltigen Formen geschichtlich verbindet und behandelt. Der Begriff der Geschichte einer jeden Wissenschaft fällt demnach mit dem Begriff einer Literaturgeschichte zusammen, da beide zunächst nur die Form im Auge haben, und die Evolution

der Mannigfaltigkeit in den Formen als den Hauptzweck setzen; doch unterscheiden sie sich darin, dass diese nur das Aesthetische, die Form und Darstellung der individuellen Ueberzeugung und Auffassung, jene dagegen das Wesen in derselben behandelt. Mit andern Worten: Diese behandelt die Form im Wesen, im Begriffe, jene das Wesen, den Begriff, in der Form; beide indessen in einer formellen Ueberzeugung. Die Geschichte einer jeden Disciplin und der Wissenschaft überhaupt verfolgt den Gegenstand, den Begriff, in seiner Metamorphose durch die gradate Entwickelung des menschlichen Geistes; die Literaturgeschichte behandelt die Form und die Darstellung desselben, wie sie sich, nach dem jedesmaligen Standpunkt menschlicher Auffassung, verändert und umstaltet. Die individuelle Ueberzeugung, der menschliche Geist, ist die Basis beider, und die Form, dem Begriffe der fraglichen Wissenschaft gegenüber; zufolge seiner fortschreitenden Mannigfaltigkeit und permanenten Entwickelung bedingt er eine verschiedene Auffassung des Begriffes eben so wohl als eine mit dieser harmonirende Verschiedenheit der Form und der Darstellung. In der absoluten Nothwendigkeit s e i n e r Entwickelung, in der organischen Verbindung s e i n e r Epochen ist die Geschichte und die geschichtliche Bedeutung in der sich ergebenden Mannigfaltigkeit einer jeden Wissenschaft, dem Wesen und der Form nach, nothwendig eingeschlossen.

§. 4.

In diesem Sinne hat aber auch die Exegese eine Geschichte. Man hat bei Behandlung derselben nicht ihren Inhalt im Auge, der immer derselbe ist, sondern den menschlichen Geist. Sie hat zwar nur zu ermitteln und zu bestimmen, was zu irgend einer Zeit gedacht und gelehrt, und hier in specie, bei unserer Arbeit, was von den Juden, während sie noch ihrer politischen Selbstständigkeit sich erfreuten, geschrieben und überliefert wurde; allein da eine Auffassung und ein Erkennen desselben, in abstracto, nicht möglich ist, weil der Mensch, als Product seiner Zeit, ohne Beimischung der individuellen Ansicht, eine andere Zeit zu verstehen und zu begreifen, nicht im Stande ist, so kann als Ergebniss exegetischer For-

schungen nichts Anderes angenommen werden, als das Verhalten des menschlichen Geistes den Erzeugnissen eines Andern, und hier besonders denen der Juden gegenüber, die Form, in der sich diese vermitteln und erschliessen. Die Mannigfaltigkeit der Manifestationen des Geistes, die Verschiedenheit der Formen würde nach der stetigen und nothwendigen Entwickelung des Weltgeistes, zu dem Bilde einer Geschichte sich gestalten. Ein jedes Ergebniss exegetischer Betrachtungen liefert uns das treue Abbild des Geistes seiner Zeit, und gleicht, in Bezug auf Wahrheit und consequente Uebereinstimmung zwischen dem Gedachten und dem aufgefundenen Gedanken, einem jeden andern. Die Resultate sind nur in der Form, in dem Geiste, in dem sie erfasst sind, verschieden von einander; ein jedes aber ist die für die jedesmalige Zeit allein mögliche Wahrheit. Es hat darum geschichtliche Bedeutung; da es an und für sich, wie jedes andere, eine relative Wahrheit enthält, folglich exegetischen Inhalts ist; im Zusammenhange aber einer geschichtlichen Entwickelung des Weltgeistes mit angehört.

§. 5.

Von vielen Seiten wird allerdings behauptet, dass zwar kein absolutes Erkennen des wesentlichen Inhaltes, ein approximatives dagegen wohl denkbar, dieses aber unter Exegese nur zu verstehen sei, und als Criterien für die Richtigkeit exegetischer Erkenntnisse hält man die analoge Uebereinstimmung des Ganzen mit seinen einzelnen Theilen und die diesen conforme Beschaffenheit des Gesammtinhaltes. Demnach würde jedes Resultat, das nicht alle Theile des Behandelten gleichmässig erhellt und beleuchtet, oder das gar in directem Widerspruch oder in Disharmonie mit sich selbst steht, nicht wahrhaft exegetischer Natur sein, und aus der Geschichte der Exegese ausgeschlossen werden müssen. Allein das Bild des Ganzen hängt von dem der einzelnen Theile ab, und selbst der Widerspruch und die Disharmonie dürfen dasselbe in seiner Gestaltung vollenden. Sie sind nicht Beweise einer leichtfertigen und ungründlichen Forschung, um dadurch das Resultat aus dem Gebiete exegetischer Producte zu entfernen, sondern Theile und Ergebnisse

der vorherrschenden Grundansicht. Sie gehören mit in den Kreis der subjectiven Anschauung, der Form, in welcher der Inhalt gefasst wurde; und als das Product eines nothwendigen Momentes, in dem Entwickelungsgang des menschlichen Geistes, fällt auch ein solches exegetisches Ergebniss sammt seinen Widersprüchen einer historischen Behandlung anheim.

§. 6.

So mächtig ist die Gewalt menschlicher Ueberzeugung, dass sie, statt in sich selbst den Widerspruch zu verlegen, dort den Grund dafür zu suchen, denselben dem behandelten Gegenstande vindizirt, und daraus ein neues Resultat entnimmt. Die Geschichte der Exegese ist darum vom höchsten Interesse; sie eröffnet uns einen tiefen Blick in die verschiedenartigsten Richtungen des menschlichen Geistes, eine überraschende Aussicht über die wunderbaren Gestaltungen seiner Ueberzeugung; ferner zeigt sie, wie der Geist sich nicht durch sich selbst aus dem Kreise, in dem er sich befindet, herausfinden kann, sondern durch eine höhere leitende Gewalt der Umstände und Verhältnisse, die sich in der Weltgeschichte wunderbar verschlungen fortspinnen. Sie zeigt es mehr, als die Geschichte jeder andern Wissenschaft, weil der Gegenstand ihrer Betrachtung, von Menschen gedacht, dem menschlichen Geiste verwandter; vom Menschen ausgesprochen, dem Menschen verständlicher und begreiflicher sein müsste; ein Irrthum also weniger möglich, eine Aberration unwahrscheinlicher sein sollte: dass dennoch die Gewalt der subjectiven Ueberzeugung über Alles siegt, sich gegen Alles geltend macht, und auch das starre stabile Zeichen, das Wort, die selbstgesetzte Bezeichnung seiner Begriffe, zu verändern und umzukehren weiss. Die Resultate unseres Geistes, denen wir in dieser Geschichte begegnen, geben darum, je selbstständiger und unabhängiger er darin an und für sich erscheint, ein um so treueres und deutlicheres Bild desselben, und zwar in seiner ganzen Macht; sie sind nicht Erzeugnisse einer willkührlichen Phantasie, und eines regellosen Verstandes, sondern einer schaffenden Zeit, jener höheren Ge-

walt, die in dem menschlichen Geiste durch die Ereignisse der Zeit sich ewig manifestirt, und in dem steten Fortschritt ewig neue Resultate liefert.

§. 7.

Die Ergebnisse, die Epochen dieser Geschichte, dürfen als Facta, sollen sie überhaupt geschichtlich behandelt werden, nicht mit denen einer andern Zeit kritisch verglichen werden, weil dann nothwendig, als von dem Andern abweichend, Eines als unwahr, und nicht zur Exegese gehörig, betrachtet werden muss, sondern sie müssen an und für sich untersucht, und ein jedes Resultat, als das für seine Zeit alleinwahre, keines aber als das absolutwahre, angesehen werden. Man muss daher jede Epoche aus sich selbst, und durch sich selbst zu verstehen, ihrem Wesen nach zu begreifen suchen. Man hat nicht ihr Ergebniss zu beurtheilen, sondern zu verständigen. Das Zufällige muss ausgeschieden, das Persönliche, theils durch Erziehung, theils durch eine in Folge besonderer Verhältnisse herbeigeführte Bildung, theils endlich durch organische Beschaffenheit veranlasst, entfernt werden; nur das Wesentliche, Hauptsächliche ist allein im Auge zu behalten. Dieses muss durch sich selbst vergeistigt und verständigt werden; was nicht nothwendig der Totalität angehört, nicht durch diese begriffen werden kann, ist als Etwas Zufälliges zu übergehen. Denn nur der Geist in dieser Richtung soll erfasst und erkannt werden.

§. 8.

Durch eine solche Behandlung wird zwar unleugbar der willkührlichen Conjectur ein freier Spielraum eröffnet, und man läuft Gefahr, vor lauter Verständigung und Vergeistigung des Gegenstandes, diesen ganz aus den Augen zu verlieren; indessen im Interesse einer ernsten Wissenschaftlichkeit, bei einer scharfen Vergegenwärtigung des Objectes, wird, wenn man ohne vorgefasste Meinung und ohne Vorurtheil die Forschungen anstellt, jede Willkührlichkeit vermieden, und so weit es dem Menschen mög-

lich ist, die Wahrheit erkannt, um so mehr, wenn man, ohne jede Vergleichung mit einer andern Richtung, die in Untersuchung gestellte, seiner Betrachtung unterwirft. Eine solche Behandlung, aber auch nur eine solche Durchdringung der einzelnen Theile kann zum vollen Verständniss und Begreifen des Gegenstandes führen; ein Aufzählen der Einzelheiten dagegen wird nur störend auf den Ueberblick des Ganzen wirken, und ein Anführen des Unwesentlichen ein untreues Bild wiedergeben, indem es auf der einen Seite die Ermittelung eines Totalbegriffes verhindert, auf der andern einen falschen an die Stelle setzt. Daher muss vor Allem, bei jeder Behandlung eines Gegenstandes, das geistige Element erfasst werden, das denselben nach allen Seiten hin durchdringt, und uns das Unwesentliche und Zufällige erkennen lässt. Durch eine gründliche Anschauung des Ganzen aber wird die Grundidee aufgefunden, ohne von der Wahrheit dabei allzusehr abzuweichen; sie muss aus dem Gegenstande ohne jeden Vergleich ermittelt, und ohne jede vorgefasste Meinung aufgesucht werden.

§. 9.

In solchem Sinne haben wir die Exegese des Talmuds behandelt. Als ein historisches Moment, dessen Nothwendigkeit in der Entfaltung und Entwickelung des jüdischen Nationallebens begründet ist, haben wir sie an und für sich, ohne jeden kritischen Vergleich, zu begreifen und zu behandeln uns bemühet. Wir haben sie, ohne jedes Vorurtheil, ohne jede vorgefasste Meinung, zu verständigen und zu vergeistigen gesucht, und die Grundidee ausgeforscht, die ihr wahres Wesen durchdringt, und das Zufällige und Unwesentliche, als solches, ausscheidet. Den Geist, der im Ganzen lebt, haben wir darstellen wollen, und er sollte für sich selbst sprechen. Es ist uns, bei der Untersuchung des Talmuds, manches Anomale und Mangelhafte, der Idee nach, aufgestossen; wir haben nicht immer die Sätze mit der Schärfe ausgesprochen gefunden, mit der wir sie dargestellt haben, und oft erst nach vielen Schlüssen zu dem Urgedanken, der in dunkler Ferne vorschwebt, gelangen können. Ferner

ist uns Manches begegnet, das wir nicht mit dem Begriffe des Ganzen vereinigen konnten; wir haben es als unwesentlich, als zufällig dahingestellt. Der Talmud ist durch Jahrhunderte allmählig entstanden, seine Exegese hat sich nach und nach entwickelt, und ist von Vielen benutzt und angewendet worden; es musste sich darum, durch verschiedene Persönlichkeiten, durch manche Zeitanlässe, mannigfach Fremdes dem Wesen, dem Grundbegriff, beimischen. Doch diese Mängel, diese Anomalien, stellen sich, als solche, aus dem Begriffe deutlich heraus, der dem Ganzen zu Grunde liegt, und der sich einer unpartheiischen Forschung ergiebt. Und haben wir gleich nicht immer, der vielen Anticipationen wegen, ohne weitläufig zu werden, Gründe und Belege anführen können, glauben wir dennoch, durch die Darstellung des Ganzen, unsere Meinung über einzelne Theile genügend gerechtfertigt zu haben. Wir haben weder zu Gunsten noch zum Nachtheil des Talmuds etwas schreiben wollen, und darum ist diese Untersuchung von keinem Vorurtheil getrübt. Sie wird in wissenschaftlicher Strenge die Grundidee aufsuchen und darstellen, die diese Richtung nach allen Seiten hin durchdringt.

§. 10.

Die Exegese des Talmuds ist aber, wie jedes historische Ergebniss, allmählig entstanden, hat also selbst wieder ihre Geschichte. Die Behandlung derselben hängt indessen zu sehr ab von der genauen Bestimmung des Zeitalters des Talmuds, nach seinen einzelnen Theilen, und sie kann gründlich erst nach einer solchen Abhandlung geprüft werden. Ferner muss man, um sie, in ihrem Entwickelungsgange, ganz zu verstehen, zuförderst die Frucht kennen, die in ihr zur Reife gediehen war. Wir behandeln daher in diesem Buche nur die Exegese in ihrer vollen Ausbildung, und die Geschichte derselben nur in so weit, als es zur Vervollständigung des Bildes und zum Begreifen der characteristischen Eigenthümlichkeit nöthig ist. Wir geben hier den Geist derselben in der höchsten Stufe seiner Ausbildung wieder, die Grundsätze und die Richtung der Zeit nach ihrer relativen

Vollkommenheit. Innerhalb dieser Richtung hat zwar das Individuum, nach seiner Persönlichkeit, und die Zeit, nach ihren Zuständen, manche Verschiedenheiten herausgestellt; wir stellen diese dahin, und halten uns nur an dem Geiste, der allen gemein war, der sie alle durchdrang. Die streitigen Ansichten und Meinungen, die Partheiungen in dieser Richtung haben für uns nur Interesse, in so fern sie auf die vorherrschende und recipirte Meinung influirten; wir geben nur das wieder, was bei Auslegung der Bibel damals allgemein üblich war, und wofür man sich entschieden hätte, wenn nicht individuelle und zufällige Gründe, oder anderweitige Umstände das Gegentheil bedingten. Wir behandeln, mit einem Worte, die Exegese des Talmuds in ihrer gewöhnlichen Anwendung, in ihrer Reife, als sie jene Stufe einnahm, über die man, innerhalb dieser Richtung, nicht mehr hinauszugehen wagte, oder hinausgehen konnte.

§. 11.

In dieser Zeitrichtung hatte das Individuum, durch den Druck der Verhältnisse, durch die sich, in den Ereignissen der Zeit, herausstellenden Lebensansichten, sich selbstständig und kräftig ausgebildet, und unabhängig von dem Gegenstande, seine Ideen darüber sich geschaffen. Um die Bibel in Einklang, nach der subjectiven Ueberzeugung, mit der von derselben gefassten Idee zu bringen, musste zu gewaltsamen Maasregeln geschritten werden; man musste, nach jetzigem Dafürhalten, sie willkürlich deuten. Die Behandlung der Bibel wurde demnach eine freie, man dürfte sagen, eine poetische, da das Individuum sich unabhängig von dem Gegenstande seine Welt und seine Ansicht schuf. Wurde auf der einen Seite die Bibel so behandelt und gedeutet, um die vermuthete Ansicht darin zu finden, so hatten auf der andern dieselben Deutungsversuche ganz neue Ideen und neue Ansichten hervorgerufen, die wiederum an einer dritten Stelle neue Versuche nöthig machten, die ermittelte Ansicht in den Worten wiederzufinden. Es war also in dieser Exegese ein thätiger Lebensprozess, der ewig sich selbst erneuerte und vergrösserte. Wir treffen

denselben in jeder Exegese wieder, doch nirgends tritt er uns so anschaulich entgegen, als in der des Talmuds.

§. 12.

Diesem reciproken Anregen und Angeregtwerden, diesem progressiven Ausbilden und Ausgebildetwerden stand aber in mancher Beziehung das Leben und die Praxis hemmend und beschränkend gegenüber; insofern nämlich bald die Unausführbarkeit, bald die Unhaltbarkeit an die Wirklichkeit mahnte, und den Geist gewaltsam aus diesem Prozesse riss. Die Unausführbarkeit: es hatten sich, nach dieser Behandlungsweise, die sich in ihrer mannigfachen Auslegung und freien Combination immer mehr ausbildete, Resultate und Lebensansichten, Gebräuche und Verhältnisse herausgestellt, die theils unausführbar waren [1], theils den Verhältnissen des Lebens schnurstracks zuwiderliefen; und man musste an die herrschende Sitte und an das Verhalten appelliren. [2] Die Unhaltbarkeit: es konnte das Eine nur auf Kosten eines Andern durchgeführt werden, es war das Eine im Widerspruch mit dem Andern, [3] oder es hat, nach einem Richtigkeitsgefühl, sich unmöglich vereinigen lassen. Man hatte darum der combinirenden Thätigkeit Fesseln und Schranken auferlegen müssen, und nach gewissen Gesetzen und Regeln sie bestimmt. Während sie dort, wo kein Widerspruch und keine Beschränkung des Resultats zu erwarten stand, sich ganz frei in ihrer vollen Gewalt entwickeln konnte, musste man, wo die Praxis und das Leben daran hing, nach allen Seiten hin um das Ergebniss sich bekümmern, ob nicht anderwärts sich nach den Auslegungsversuchen Etwas herausstelle, das der Sitte und dem Leben zuwiderliefe, oder mit Anderm unvereinbar wäre. Zwar bemerkt Zunz mit Recht, [4] dass auch in denjenigen biblischen Stellen, die nicht das

1) לא מצא—ישב בטל ferner לא ניתנה תורה למלאכי שרת.
2) מי איכא מידי — והא קא חזינן דכולי עלמא.
3) אם כן בטלת תורת.
4) Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832. p. 58.

Leben und seine Praxis betraffen, auch in der hagadischen Auslegung „nicht alle Einfälle über die Schrift, und deren Inhalt und Bedeutung Auslegung seien; denn wie die Halacha das Gesetz selbst ist, so darf die Hagada nur der vom Gesetze geregelten, der Sittlichkeit entsprechenden Freiheit verglichen werden; nicht der Zügellosigkeit und dem Unverstande. Was in der Halacha die strenge Autorität des Gesetzes, der Schule ist, das tritt in der Hagada als die Herrschaft der Meinung und der Sittlichkeit auf.“ Aber innerhalb dieses Kreises, so er nicht das Leben und das Gesetz umfasste, herrschte die grösste Freiheit in der Auslegung; hier traten nicht Beschränkungen in einzelnen Verhältnissen auf, und die entgegengesetztesten Meinungen konnten ausgesprochen werden, und wurden als wahr angenommen. Sobald kein Widerspruch aus der Schrift oder aus dem Leben vorhanden war, galt als Grundsatz über nebeneinanderlaufende, verschiedene Meinungen „beide und alle seien die Worte des lebendigen Gottes“ [1]); und man suchte, so weit es nur anging, auf dem Wege der Harmonistik sie mit einander auszugleichen und in Uebereinstimmung zu bringen. [2]) Ja selbst in der Geschichte, in welcher von zweien Meinungen nur eine die wahre sein kann, suchte man einen Ausweg, um die streitigen zu vereinigen [3]); und dort wo es nicht anging, wo überhaupt die Meinungen sich zuwiderliefen, hatte man nicht für eine sich entschieden und die andere antiquirt, sondern man liess sie neben einander bestehen, und verschob die Lösung ihres Widerspruchs auf eine andere Zeit, oder überliess es dem Ausspruch des nahenden Eliahu, des Tisbiten. Man hielt an jeder Auslegung fest, und gab keine auf. Anders dagegen war es in dem Ge-

1) אלו ואלו דברי אלקים חיים אמת

2) So wird von Spätern die streitige Meinung, ob die Welt in Nissan oder Tischri erschaffen sei, auf eine harmonistische Weise aufgenommen.

3) וישרצו Exod. 1, 12. wird verschieden ausgelegt, und alle Erklärungen werden angenommen. — Die Absicht Esthers wegen der Einladung Hamans wird verschieden angegeben; und alle Angaben werden von Eliahu für richtig erklärt.

setze, in den Gebräuchen; hier forderte in vielen Fällen das Leben Entscheidung, und die Sitte gab sie. Hier war das hingestellt, dem man nicht zuwiderhandeln durfte, nicht zuwiderdeuten. Man konnte, weil das Leben eine Entscheidung gab, nicht nach einer innern Bestimmung verfahren, eine freie, willkürliche Auslegung und Deutung nach Belieben nicht zulassen.

Ferner, so wie im Leben und im Gesetze eine bestimmte Entscheidung und mögliche Vorsicht, der Ausübung wegen, gefordert war, während in der Ethik, der Geschichte, der Philosophie etc., weder diese Präcision, noch diese Aengstlichkeit nöthig war, so war auch wiederum darin ein Unterschied, dass in jenem der Inhalt zur Hand gegeben war, in diesen aber nur in dunkeln Umrissen vorschwebte. Das Gesetz war uralters im Leben angewendet, die Gebräuche nach den Traditionen und der Unmittelbarkeit eines gläubigen Gemüthes gegeben; sie musste die Bibel lehren; man wusste, was man zu suchen hatte. Dagegen wollte man in der Lebensweisheit, über das innere Dunkel, in der Ethik, der Geschichte oder andern Wissenschaften erleuchtet werden, die Schrift sollte Auskunft geben; so ahnte man wohl, wusste aber nicht, was man suchen solle, was man finden werde. In den biblischen Gesetzesstellen war der Inhalt, war die Bestimmung und die Entscheidung gegeben; die Schrift musste sich demselben fügen, sie lehren, durfte nicht willkührlich gedeutet und ausgelegt werden; in den andern wurde der Inhalt und die Bestimmung gesucht, die Auslegung war freier und willkürlicher. Es wird darum schon in sehr alter Zeit zwischen Halacha und Hagada [1]) unterschieden; jene umfasst das Gesetz und den Gebrauch, die Lehren in ihrem ganzen Umfange; diese alles andere, was nicht in jener begriffen ist. Weil die Halacha aber nur das zum Inhalte hat, was schon irgendwo gelehrt und überliefert wurde, so wird sie auch שמעתתא das Gehörte, genannt. [2])

1) הלכה iteratio, von הלך. das Nachgehen, Folgen einer Vorschrift, Mithalten, und „der Parthei sein.“ הגדה dicta, sermones von נגד „sprechen ‘ „erzählen“ meinen — Meinung.

2) M. vergl. Zunz in dem a. B. Cap. III und IV.

§. 13.

Nach dieser Darstellung stellen sich uns die Principien dieser beiden Behandlungsweisen, nach ihrem verschiedenen Inhalte, folgenderweise heraus. In der Hagada war der Inhalt nicht gegeben, die Entscheidung erst gesucht. Die Auslegung war darum insofern frei, dass die Meinung des Commentator's noch nicht bestimmt und angegeben war. Sie schloss sich aber andererseits dem Worte an, und that diesem nicht allzugrosse Gewalt. So war sie darin freier, dass man keine Consequenzen der Principien für die Auslegung zu fürchten hatte; dagegen durfte man nicht allzugesuchte, durchgeführte und in die feinsten Nüancirungen sich ergehende Auslegungsversuche anwenden. Die Auslegungen waren vielfältiger, aber einfacher. Die Halacha dagegen hatte den Inhalt, den sie suchte; sie kannte die Gesetze, Gebräuche und ihre Bestimmungen; diese musste sie in der Bibel wiederfinden, und sollte sie dem Worte auch noch so grosse Gewalt anthun. Sie durfte auf der andern Seite aber nicht allzuwillkürlich sein; weil ihre Principien und ihre Auffassung, an andern Stellen angewendet, dort zu falschen Resultaten führen würden. Als der Leiter der Praxis durfte sie nicht, wie die Hagada, an einer Stelle aufgeben, was sie an einer andern durchzuführen versuchte. Sie musste ihre Ansichten folgerecht behaupten. Und hatte sie darum an einer Stelle mühsam das herausgedeutet, was sie, wie das Leben und die Sitte, wie die Ansicht über die heilige Schrift lehrte, finden zu müssen glaubte, hatte sie es durch Deutungen aller Art dem Texte beigelegt; so musste sie durch die feinsten Nüancirungen sich wahren, um an andern Stellen keinen Anstoss zu geben. Sie wurde darum eben so wohl scharf- und tiefsinnig, als geistreich; sie bildete sich zu einem Systeme heraus. Dass aber in diesem ewigthätigen Lebensprozesse der talmudischen Auslegungen, diese reintheoretische Eintheilung nicht immer beachtet wurde, dass zuweilen die halachischen Principien denen der Hagada zu Grunde gelegt wurden, und umgekehrt, braucht eben so wenig erwähnt zu werden,

als dass gewisse Principien beiden Behandlungsarten gemeinschaftlich waren.

§. 14.

In diesem Buche behandeln wir nur die halachische Exegese des Talmuds; weil sie der durchgeführten Prinzipien mehr enthält, geregelter und folgerechter erscheint, und gewissermassen der Hagada zugleich auch als Basis dienen kann. Wir haben sie aber ganz ohne Beziehung auf diese, selbstständig und für sich dargestellt. Wir haben ferner, da wir nur den Geist und die Idee dieser Exegese im Auge hatten, die Principien nicht nach rabbinischer Art mit einander ausgeglichen, so sie uneins schienen, und nach Art der talmudischen Harmonistik neue ersonnen, sondern den Faden abgeschnitten, und nur die Auslegungsgrundsätze, die im Talmud in ihrer Ausbildung uns vorliegen, zur Betrachtung aufgenommen. Die Widersprüche, die durch die Sammlung verschiedenartiger Meinungen uns aufstiessen, haben wir, wenn die Natur des Ausspruches es uns zu verbieten schien, nicht nach Art des Talmuds auf harmonistische Weise ausgeglichen, und durch neue Regeln, die nur gewaltsam sich in die alte hineintragen liessen, gelöst; denn dies wäre über den Talmud hinausgegangen, und ein solcher Zuwachs exegetischer Principien müsste der lebendigen Frische entbehren, und in Formalitäten ausarten; wir aber wollten nur die lebendige Idee, wie sie nur noch im Talmud anzutreffen ist, darstellen. Wir liessen daher die Widersprüche, die der Talmud nicht selbst ausgeglichen, als solche bestehen, und schlossen uns bei divergirenden Ansichten der herrschenden und recipirten an. Wir haben die Weise und die Ansicht angegeben, nach welcher in der Regel ordnungsgemäss die biblischen Gesetzesstellen von Seiten des Talmuds ausgelegt wurden, und die andern nur in so weit, als sie auf die recipirten Einfluss hatten, und der schärfern Auffassung förderlich waren. Der Widerspruch mit einer an einer andern Stelle durchgeführten, vielleicht verworfenen Auslegung konnte uns nicht bewegen, scharf ausgesprochene Grundsätze zu deuteln, und neue Bestimmungen dort hineinzutragen, wo keine ausgesprochen waren. Wir behandeln die Idee die-

ser Auslegungsweise nicht nach talmudischen Principien, sondern nach den Regeln und Grundsätzen einer wissenschaftlichen Methodik.

§. 15.

Als primäre Quellen unserer Arbeit bezeichnen wir: Philonis opera omnia für die Uranfänge dieser Behandlungsweise; doch als für die halachische Exegese von sehr geringer Bedeutung. — Die Mischnah 6 Theile, desgleichen von geringer Bedeutung. — Den Sifra auf Leviticus. — Den Sifri auf Numeror. — Den Tanchuma oder Jelamdenu. — Den Jalkut Schimeoni. — Den Talmud Jeruschalmi. — Den Talmud Babli. — zum Theil auch den Midrasch Rabbah. Zur genauern Kenntnissnahme (mit Ausschluss des Philo) aller dieser Werke verweisen wir auf Zunz „Gottesdienstliche Vorträge der Juden," Berlin 1832, in welchem Buche die Ausgaben des Weitern vermerkt sind.

Als secundäre Quellen, zur Literatur dieser unserer Arbeit gehörig, vermerken wir: מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד mit קצור כללים, dem Tractat Berachoth im Talmud Babli beigedruckt. — הליכות עולם עם מבוא הגמרא von R. Jeschua Halevi, clavis talmudica, latine reddita per Constantinum l'Empereur ab Oppyk. Lugd. Batav. 1634. 4° — ספר כריתות von R. Simson Mikinna und ספר תחלת חכמה Jacob Chagis. Amsterdam (469) 1709. 8° — יבין שמועה von R. Salomon ben Abraham Algasi Vened. 739 fol. — שני לוחות הברית (של"ה) von R. Jeschna Halevi. Frankf. a. O. (477) 1717 Fol. pag. 389—417 — ספר שערי חכמה unter dem Namen ש"ב שמעתתא von R. Elasar aus Triest. Prag (567) 1807 Fol. — ספר מדות אהרון von R. Aron ben Haim. Dessau 1792., in welchem die 13 Grundsätze des R. Ismael behandelt sind — Zunz's obenangeführtes Buch.

§. 16.

Zum genauern Verständniss wird unsere Arbeit in zwei Abtheilungen zerfallen. In der Ersten behandeln wir die talmudische Exegese im Allgemeinen, und geben die Grundidee an; in der Andern gehen wir in's Specielle ein, und führen diese im Einzeln durch.

ERSTE ABTHEILUNG.

Die Grundidee und der Geist der talmudischen Exegese im Allgemeinen.

Uebersicht.

§. 17.

Wenn wir die Grundidee und den Geist der talmudischen Exegese von einem richtigen Standpuncte aus betrachten wollen, haben wir zuvörderst diese nach ihren einzelnen Theilen zu untersuchen, und die das Resultat veranlassenden Grundursachen zu prüfen. Um die einzelnen Theile aber aufzufinden, müssen wir einen Blick auf die Natur und das Wesen der Exegese im Allgemeinen werfen, und die einzelnen Bestandtheile kennen lernen.

Wir haben schon dargethan, dass das die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit exegetischer Ergebnisse setzende Moment der menschliche Geist sei. Da nämlich der zu betrachtende und zu erkennende Gegenstand immer unveränderlich derselbe bleibt, so müssen die verschiedenen und mannigfachen Ansichten, die er dennoch gewährt, nothwendig in dem Geiste des Anschauenden und Betrachtenden begründet sein; nur durch diesen, der immer sich verändert, und im Verlauf der Zeiten einen andern Standpunkt einnimmt, können dieselben sich gebildet haben. Der menschliche Geist aber manifestirt sich, bevor er zu einem bewussten Resultat, zur Erkenntniss sich

erhebt, auf eine zweifache Weise, nämlich: in subjectiver und in objectiver Gestalt. Dieses müssen wir uns klar zu machen suchen.

§. 18.

Wir versuchen es in specieller Anwendung auf die Exegese. Die Theile eines jeden Buches können wir nur aus dem Ganzen wahrhaft erklärt finden; nur durch den Geist, der im Ganzen lebt, kann das richtige Verhältniss der einzelnen Theile erfasst werden. Das Ganze aber kann nur durch das Verständniss der einzelnen Theile klar und deutlich werden. Zur richtigen Auffassung des Ganzen werden wir also an die einzelnen Theile, zu der der einzelnen Theile an's Ganze verwiesen. So bewegen wir uns in einem Kreise, in welchem wir gebannt bleiben müssten, wenn nicht eine gewisse Divinationsgabe uns zu Statten käme, die aus diesem Labyrinthe uns herausführt. Eine Divinationsgabe nenne ich sie deswegen, weil sie, wie durch eine Eingebung, unser selbst unbewusst, uns bestimmt aus der Stellung, dem Tone, der Haltung, dem Ausdruck der einzelnen Theile auf's Bild des Ganzen, wie es uns erscheinen muss, zu schliessen, um wiederum zurück aus dem Ganzen eine Bestätigung der richtigen Auffassung der einzelnen Theile zu finden.

Sie ist in der Wirklichkeit indessen nichts anderes, als die Kraft unseres Geistes, die ungekannt in uns schlummerte, und nun geweckt sich erschliesst, producirt, und in Ueberraschung über ihre Fülle uns in Erstaunen setzt. Wie im Geiste des Verfassers die einzelnen Theile aus dem Ganzen sich ergaben, und zusammen sich wieder zu einer Einheit fügten, die sie durchdringt, trägt und belebt, eben so verhält es sich damit auch im Geiste des Exegeten. Es stellt sich ein Bild heraus; aber sei es auch abweichend von dem des Verfassers, das proportionale Verhältniss der einzelnen Theile zum Ganzen bleibt dasselbe, und es verbinden sich jene, in allen Nüancirungen, zu einer vollständigen Einheit, und werden wiederum von dieser getragen und durchdrungen. Das Buch, im Geiste des Exegeten aufgefasst, mag im-

merhin, in abstracto, ein anderes Resultat liefern, als es der Verfasser sich gedacht hat, oder als es sich, zu einer andern Zeit, von einem Andern aufgefasst, ergiebt, es bildet durch die einheitliche Richtung des Geistes ein Ganzes, ein solches, wie es sich nothwendig durch die Combination des Geistes mit dem Gegenstande herausstellen, und nach dieser Auffassung mit sich selbst und mit seinen Bestandtheilen correspondiren muss. Die Kraft des Geistes also war es, die durch das correspondirende Verhältniss der einzelnen Theile geweckt, unbewusst schon auf das führen musste, was das Ganze ergeben sollte, und nach dem Verhältniss ihres Inhalts zum Ganzen sich herausstellen musste. In dem Tone, dem Ausdruck, der Haltung der einzelnen Theile stellt sich, in einer gewissen Unmittelbarkeit, durch die Uebereinstimmung des Ganzen mit sich selbst und mit seinen Gliedern und durch die Einheit der Auffassung, das richtige Verhältniss derselben zum Ganzen heraus. Sie bestimmen nach relativ wahrem Maasstab das Ganze; und dieses erklärt sie wieder.

§. 19.

Der menschliche Geist also war es, der sich selbst eine solche Ansicht von den einzelnen Theilen, eine solche Anschauung verschaffte. Er zeigte sich demnach, bevor er zu einem verständigen, bestimmten Resultat gelangte, auf eine doppelte Weise: zuerst nämlich in dem Gegenstande, der ihm ungekannt und noch nicht verständig begriffen entgegentritt, durch den Geist vermittelt, und in das gebührliche Verhältniss gesetzt; es ist dieses das Object; und dann in der subjectiven Ansicht über denselben; der menschliche Geist wird geweckt; er stellt dem Objecte eine selbstständige Meinung über dasselbe entgegen; diese bildet den Inhalt. Die Vereinigung beider ist die Exegese. Man fasse hierbei nur nicht, als das Object, die vom Verfasser ausgesprochene Meinung über den Gegenstand, der behandelt wird, als Subject, die eigene selbstständige Meinung, jener gegenüber, und als das Resultat der Gegenüberstellung, das Verhältniss beider zu einander. Dieses wäre Critic, und keine Exegese. In der Exegese wird

nicht die eigene Meinung über einen Gegenstand, sondern die eines Andern verständigt, begriffen und erkannt. Es geschieht aber dadurch, dass ein Buch nach seinen Theilen ein Bild im Geist des Exegeten erweckt, hierdurch eine Ansicht, nicht über den Gegenstand, sondern über das Buch, nach Maassgabe der individuellen Verschiedenheit sich bildet. Der menschliche Geist erschliesst sich durch das Buch zu einem Bild; das Buch giebt durch den Geist eine Ansicht; indem in vollem Bewusstsein die Identität oder die Einheit beider nachgewiesen wird, wird das Resultat erkannt, und wir haben dann das Bild des exegetischen Strebens.

§. 20.

In der Exegese, wie in jeder Wissenschaft, haben wir daher weder das Subject, noch das Object, in seiner absoluten einfachen Gestalt, als Grundbestandtheil anerkennen mögen, sondern jedes als von dem Andern hervorgerufen und mit dem Andern gesetzt betrachtet; je nachdem aber das Eine oder das Andere das Ueberwiegende oder Hervorragende war, haben wir ihm dessen Namen beigelegt. Dies Raisonnement haben wir darum oben in den Worten ausgesprochen, dass der menschliche Geist sich bei solchem Verfahren in objectiver und subjectiver Weise manifestire, d. h. in dem Bilde des Gegenstandes, wie er in dem Gegenstande sich herausstellt; und dann in seiner eigenen Ansicht, wie sie durch den Gegenstand sich ergiebt. Dass wir selbst der Ursprünglichkeit des Bildes schon einen individuellen Charakter beimaassen, und dasselbe nicht rein und absolut darstellten, hat darin seinen Grund, dass der Gegenstand nie selbstständig aufgefasst wird, und erst immer durch den menschlichen Geist vermittelt werden muss. Von diesem Standpuncte aus müssen wir allerdings gestehen, dass auch die Behandlung, die wir diesem unsern Buche unterlegten, eine individuelle, characteristische Beimischung haben mag; aber wir liefern ja auch nur das, was von unserm Standpunct aus für wahr erscheint, gleichviel wie es ist; wir erstreben nur eine relative Wahrheit. Und dieses ist der Vorzug einer jeden wissenschaftlichen Un-

tersuchung, dass sie über sich hinausgehet, und über sich selbst ein solches Urtheil spricht.

Fassen wir das, was wir hier über die Exegese im Allgemeinen gesagt haben, zusammen, so stellt sich uns folgendes heraus. Die Exegese ersteigt, bis sie ein Resultat erfasst und erkannt, drei Stufen. Der Mensch schaut seinen Gegenstand an, und in einer unbewussten Vermittelung erschliesst sich ihm derselbe zu einem Bilde, nach dem Verhältnisse seines absoluten Gehaltes zum Geiste. Es stellt sich dann eine Ansicht über dasselbe heraus, ein Begriff; der Mensch begreift seinen Gegenstand. Diesen seinen Begriff sucht er endlich nachzuweisen in dem Gegenstande; er erkennt und versteht diesen. An einem speciellen Beispiele nachgewiesen, entsteht das Resultat der Exegese auf folgende Weise: zuerst werden die einzelnen Theile angeschaut, ich möchte sagen, sinnlich vermittelt; das Ganze wird dann aus den Theilen erfasst; und endlich nachgewiesen, wie das Ganze in den einzelnen Theilen ausgeprägt und dargestellt ist, wie diese durch jenes durchdrungen und belebt werden. Man sucht die Einheit und Identität beider zu erkennen, und diese Erkenntniss ist das vollständige Ergebniss der Exegese. Wenngleich nun in der ersten Stufe der unmittelbaren Anschauung der Gegenstand ohne Vermittelung des Geistes nicht angeschaut und vermittelt werden konnte, wenngleich das Bild des Gegenstandes nur das Bild des Geistes in seiner objectiven Gestalt von uns benannt wurde, so ist doch für die natürliche Anschauung nichts anderes, als der Gegenstand selbst, in seiner wesentlichen Gestalt vorhanden. Durch den Geist wird er zwar ermittelt; der unbewussten Anschauung gegenüber aber ist er nichts anderes, als das dem Geiste, dem Anschauenden Entgegengesetzte, das Object. Es bildet einen Theil jeder Exegese.

§. 21.

Das sich aus den einzelnen Theilen herausstellende Ganze, der Begriff und die Ansicht bildet den 2ten Theil jeder Exegese. Wir haben ihn bezeichnet als den menschlichen Geist in seiner subjectiven Gestalt, d. h. die Ueberzeugung des Geistes, und zwar hier in Beziehung

auf einen Gegenstand. Es ist dieses der Gegenstand nicht in seiner eigenen unmittelbaren Gestalt, sondern nur durch den Geist dargestellt, was er, nach subjectiver Ueberzeugung, enthalten müsse; mit andern Worten: sein Inhalt. Zwar scheint es nicht der wesentliche Inhalt zu sein; aber es ist doch der für diesen Standpunct allein mögliche. Nach dem subjectiven Dafürhalten stellt sich aus den einzelnen Theilen ein Bild heraus, das eine Ansicht in dem Anschauenden erweckt, einen Begriff. Diese Ansicht und dieser Begriff soll das sein, was wenigstens nach subjectivem Dafürhalten nur darin enthalten ist, und nach subjectiver Meinung durch die Anschauung sich herausstellt. Der Geist hat seine Richtung, und so er durch einen solchen Gegenstand berührt wird, ergiebt sich ihm ein solches Resultat, eine solche Ansicht.

§. 22.

Diese Ansicht muss nun, als durch diese Theile nothwendig hervorgerufen, sich auch ausgeprägt und dargestellt finden; sie muss in den Theilen wiedererkannt werden. Dieses Erkennen bildet den 3ten Theil und macht die eigentliche Exegese aus. Die Darstellung ist mit dem Inhalt und dem Begriffe verwandt, folglich auch mit der Ansicht darüber, und je nachdem diese ist, denkt man sich auch die Form, die Darstellung dieses Inhaltes. Die Art und Weise der Auslegung, die Exegese, ist darum eben so wohl das Product des Bildes und der Ansicht, als es die Erkenntniss ist. Vom Bestreben, den vermeinten Inhalt, der durch die Theile zur Hand gegeben wurde, in denselben wiederzufinden, hängt die Meinung über die Darstellungsweise, und davon der Gang der Auslegung ab. Die Exegese bestrebt sich, die Uebereinstimmung zwischen dem Bilde und dem Inhalte nachzuweisen, d. h. die einzelnen Theile durch's Ganze, dieses durch die einzelnen Theile zu interpretiren und auszulegen. Das Ergebniss ist die Erkenntniss des Wahren in materieller und die Art und die Weise der Auslegung in formeller Beziehung. Da indessen jenes nichts anderes ist, als die subjective Meinung, der Inhalt, vollständig erkannt, realiter also von ihm nicht un-

terschieden ist, so bleibt für die Betrachtung in der Exegese nur das letzte übrig, nämlich: die Art und Weise, die Methode der Auslegung, in dem Streben das Bild mit der Ansicht oder dem Inhalt zu identificiren.

§. 23.

Dieses über das Wesen und die Momente einer jeden Exegese. — Auf die Betrachtung der talmudischen Exegese der biblischen Gesetzesstellen, der Halacha, angewendet, haben wir demnach dieselbe in drei Abschnitten zu behandeln: I) das Object, die Bibel in den Gesetzesstellen, wie sie dem Talmud erschien, II) die subjective Meinung, den Inhalt, wie ihn sich der Talmud dachte, III) den Nachweis desselben in den Worten der Bibel, die Exegese oder Interpretation. Wir untersuchen sie nun nach diesen Grundbestandtheilen.

Erster Abschnitt.

Die Bibel nach talmudischer Auffassung.

§. 24.

Der Betrachtung über das Bild, in welchem dem Talmud die Bibel erschien, gehet die über seine Anschauungsweise und seinen Zustand voran. Durch diese zeigte sich das an und für sich unveränderliche Bild der Bibel solchergestalt. Es ist die subjective Ueberzeugung nach Aussen geworfen, durch die Bibel dargestellt, und in der Bibel reflectirt und ausgeprägt. Die Anschauung des Talmuds und seine Wahrnehmung aber ist eben so wohl von seinem Zustande in der Nothwendigkeit der Entwicklung des menschlichen Geistes, in der Geschichte seiner innern Bildung bedingt, als sie wiederum

von dem Fortschritt seiner Wahrnehmungsmittel, von dem Zustande der Hilfswissenschaften, von der Beschaffenheit der äussern Bildung abhängt. Wir haben daher in dieser Betrachtung, den politischen und psychischen Zustand, und den Zustand seiner Wissenschaften, die Intelligenz, zu untersuchen. Das Bild wiederum muss ebenfalls, nach dem ausgeführten Umriss dieser Zustände, sowohl nach seinem Wesen, als nach seiner Form betrachtet werden. Die Form ist nichts anderes, als die Sprache, die Worte, in denen der Sinn ausgesprochen ist, der dem Talmud sich ergab. Es zerfällt darum dieser Abschnitt in vier Capitel. Im 1sten behandeln wir die innern Zustände und ihre Veranlassungen; im 2ten die Zustände der Wissenschaft, als Hilfsmittel der Wahrnehmung; die Intelligenz; im 3ten das sich daraus ergebende Bild der Bibel seinem Wesen nach; und im 4ten endlich seiner Form und Erscheinung nach; die Sprache. — Das Resultat aller dieser Untersuchungen ist das Bild, wie es in einer bewusstlosen Unbefangenheit dem Talmud sich vermittelte.

Capitel I.

Die Zustände der damaligen Juden.

§. 25.

Die Richtung des Geistes ist es vor Allem, die die Ergebnisse dieser Exegese sowohl, als auch das ursprüngliche Bild bedingt. Dieselbe aber verändert sich eben so wenig durch sich selbst, als sie sich selbst erzeugt; sie wird durch die Ereignisse der Zeit, durch den unsichtbar waltenden Geist Gottes hervorgerufen. Wie der Samen durch den Boden, durch die Jahreszeit, durch hinzutretende äussere Ingredienzen sich entfaltet, durch diese erst zur Frucht wird; so wird auch die Frucht des menschlichen Geistes erst durch die Begebenheiten und die Ereignisse der Zeit; durch sie reift dieser; durch sie entfaltet sich seine Kraft und seine Schöpfung. Wir müssen daher gerade von dem Aeusserlichen, von den politischen Ereignissen der damaligen Zeit, unsere Betrachtung anfangen, um den durch diese sich entfal-

tenden Geist, in seiner höchst wunderbaren Eigenthümlichkeit, darzustellen. Denn wohl nicht noch eine Zeit, in der Geschichte der Menschheit, tritt uns so markirt und in so auffallenden Zügen entgegen, als diese, und nicht noch ein Mal treffen wir eine so eigenthümliche Verstandes- und Gefühlsrichtung an. Der Verstand war ganz in einer gemüthlichen Bewegung aufgegangen, in ein mystisch dunkles Gefühl versenkt, und wiederum war durch die Kraft des Verstandes, die im Gemüthe sich äusserte, dieses aus seiner natürlichen Bahn gerissen, und in einer besondern Entfaltung begriffen.

§. 26.

Es war nämlich zwischen dem ersten und vierten Jahrhundert, nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in den westasiatischen Ländern, in Babylonien und Palästina, als diese Exegese blühete. Rom hatte einst den Erdkreis der damaligen bekannten Welt besiegt, und ein eisernes Scepter darüber geschwungen; jetzt war's nicht mehr; denn innerlich zerfallen, und äusserlich bedroht, hatte nur noch die alte lange Gewohnheit es erhalten; mit seinen Schätzen fristete es kümmerlich sein Dasein. Es lebte nicht mehr durch die eigene Kraft, durch sich selbst, sondern durch seinen Besitz, durch äussere Mittel. Aber Furcht und Schrecken vor diesem Riesen, dessen furchtbare Gewalt frühere Geschlechter bewundernd anstaunten und trauernd empfanden, dessen mächtige Grossthaten der jungen Zeit eingeprägt, in frischem, blutigem Andenken waren, lähmten noch jede selbstständige Kraft, und bannten jedes frische Leben. Noch herrschte Rom durch seinen Namen, durch das gewohnte Herrscherwort.

§. 27.

Aber noch zurück in der Geschichte, um den Zustand ganz zu erfassen! — Was that Rom, als es sein mit dem Blute so vieler Völker gesättigtes und getränktes Schwerdt in die Scheide stecken konnte, als in schmerzlichen Wunden ihr Leben aushauchend zu seinen Füssen sich besiegt die Völker im Staube wältzten?

Es hatte gehasst und gekämpft, es siegte und hasste noch! Es tödtete seinen Raub, nicht um ihn zu verzehren, und in ein höheres Leben aufgehen zu lassen, sondern um im Siegesrausche sich an dem Tode unterjochter Nationen zu ergötzen. Die Völker, die es besiegte, verkamen allmählig, die Provinzen, die es schuf, verkümmerten an Kraft; ein hohles Grabgewölbe war die Erde. Jeder Muth war gesunken, jede Selbstständigkeit gebeugt, jede Volksthümlichkeit vernichtet. Die Schätze der Provinzen wurden nach Rom geschleppt, nicht um sie zu öffnen und kennen zu lernen, nicht um den innern Gehalt zu entfalten und Früchte daraus für's Leben und den geistigen Fortschritt zu gewinnen, sondern um sich des Besitzes zu rühmen, der Pracht zu erfreuen. Die Länder verloren so mit ihrer Nationalität auch den Glanz und die Würde; jedes höhere Talent musste nach Rom wandern. Sie frohndiensteten in sclavischer Abhängigkeit dem mächtigen Sieger, dem stolzen, herrischen Quiritervolk.

§. 28.

Und dieses Volk war nun selbst gesunken. Es drückte seine Provinzen, und ward von der eigenen Soldateske gedrückt; es beugte so viele Nationen, und musste sich selbst vor wilden Horden beugen. Denn wilde, barbarische Horden, die keine Kultur kannten, und in roher Unwissenheit vegetirten, stürmten von allen Seiten herbei. Die Welt war wie aus den Fugen getreten. In Hochasiens fernen weiten Steppen ward eine furchtbare Bewegung, und es wiederhallte in dem äussersten Westen von Europa. Wild fluthete dahin ein Völkermeer; Welle schlug an Welle, Welle bäumte sich gegen Welle. Ein unbekanntes Schicksal trieb ein Volk aus seinem Wohnsitze, und es warf sich auf ein anderes. Eines verdrängte nun das Andere; Eines verjagte das Andere. Rom war das Ziel der Bewegung und musste dem Andrange unterliegen. Dumpf verbreitete sich die Kunde davon in den fernsten Provinzen, und es vergrösserte das Gerücht die dichtende Sage. „Bleicher Schrecken malte sich auf jedem Gesichte, und stumme Angst war

in allen Mienen sichtbar.“ Man wusste nicht, was die nächste Zeit bringen würde; man fürchtete das drohend hereinbrechende Ungewitter. Noch lastete schwer die Gegenwart, es drückten grausam Rom's Tyrannen; und doch malte sich schrecklicher die Zukunft; sie schien noch unheilsvoller, noch unglücksreicher. Sie verkündete der Menschheit ein trauriges Loos, ein schweres Missgeschick.

§. 29.

Aus diesen politischen Verhältnissen stellte sich eine eigenthümliche Richtung des Geistes heraus. Doch müssen wir zuvor den psychischen Zustand der vorangegangenen Zeit in Kürze aufnehmen. Spott und beissende Satyre hatten den Glauben der alten Welt lächerlich gemacht. Was das Schwerdt nicht besiegt, was der Verstand nicht auflöst, das vernichtet spielend der scherzende Witz, den Glauben und den innern Muth. Er hatte die Tempel der alten Götter niedergerissen, und ihre Altäre gestürzt. Lucians tieftreffende und tiefverletzende Ironie, sein bald spielender bald gallichter Spott und früher schon Aristophanis halb unschuldige Satyre und gefälliger Witz hatten das Leben der Götter an's Licht gezogen und sonderbar entstellt. Man beleuchtete die Thaten und Handlungen, und prüfte das Benehmen; da wurden die Blössen aufgedeckt, und die Schattenseiten gefunden. Was früher, in den alten Zeiten Griechenlands, in jugendlicher Frische, die dichtende Phantasie, mit geschäftigem Ernst einer spielenden Kindheit, aus voller Ueberzeugung des einfältigen Glaubens an die Wahrheit der eigenen Dichtung, ihren Göttern zuschrieb, veränderte und vermehrte, mit männlicher Einsicht, der mythologisirende Alexandriner, in beabsichtigtem Phantasiespiele; er dichtete und erkannte die Willkühr seiner Dichtung. Wie er aber diese seine Dichtung, eine Ausgeburt seiner geschmacklosen Phantasie, nicht des Glaubens würdigen konnte, so konnte er auch fernerhin nicht mehr die mythischen Ueberlieferungen einer gläubigen Vorwelt gläubig lehren; denn sie glichen einander; den feinen Unterschied konnte er nicht finden; wenigstens konnte

derselbe ihn nicht, sie zu glauben bestimmen. Der kühne, himmelanstrebende Bau des griechischen Götterglaubens sank daher unter der Last sich enganschliessender Dichtungen fader Grammatiker morsch zusammen. Beim Lichte des Verstandes, das der Stagirit einst angezündet, wurden die Lücken und Mängel dieses Unwesens allmählich sichtbar, und wie bleiche Gespenster schwanden die Götter von der Erde, von dem Throne ihrer Macht. Sie flohen aus dem Herzen, aus dem Gemüthe. Wohl suchte der Staat sie zu stützen, und dem Unglauben zu steuern; und zwang schon lange früher, noch ehe diese Asebie Wurzel gefasst, und sich allgemach verbreitet, dem Prüfer, dem Forscher den Giftbecher auf. Doch Gewalt und äussere Zwangsmaassregeln kräftigen nur die zu bezwingende Idee und Meinung, statt sie zu schwächen und zu unterdrücken, und es erzeuget die Macht, die auf äussere Mittel sich stützet, eine Gegenmacht im gegnerischen Innern, die ihr widerstrebt, und sie siegvoll zu entkräftigen sucht. Der Unglaube wurde nur um so mächtiger, und die dunkelgeahnte Idee des Fortschrittes erstarkte immer mehr und mehr. Die Menschheit hatte lange lange in den Armen dieser Götter geruht; sie erwachte, und sah sich beim hellen Glanz des Feuers, das der Spott und der Witz, das der leuchtende Verstand um die Tempel, um die Sitze der Götter gelegt, wie verhöhnt und verspottet; baar des frühern Nymbus in traurigen Gestalten zogen, wie bleiche Gespenster, diese Gottheiten nun ab; und man höhnte ihnen nach. Eine schreckliche Leere aber entstand in der Seele; die Menschheit erschrak, dass sie so lange Zeit nichtigen Tand in Ehren gehalten, und abgöttisch angebetet. Der alte Glaube war dahin, ein neuer aber noch nicht an die Stelle getreten; darum war leer das Gemüth, und die Menschheit hatte keinen geistigen Halt. Vergeblich dass der Verstand sich abmühete ein solcher zu sein; das Gemüth, den Glauben kann er nicht ersetzen; die unmittelbare Verbindung mit dem Höhern in jenem, den Trost und die Erhabenheit des Menschen in diesem kann er nicht gewähren. Was er affectirt, nachahmend dem schaffenden Gemüthe, bildend nach der Idee des Glaubens, ist eine Resignation, die wohl die Schwächen und die Un-

fälle mit stoischer Seelenstärke oder mit epicurischer Dialectik wegräsonniren, über die Schwächen aber nicht erheben, in den Unfällen nicht tröstend beruhigen kann. Er verliert seine Kraft und seinen Einfluss, wenn eine traurige Wirklichkeit mahnt, und jedem Raisonnement gegenüber an ein Unglück, an ein Leidensverhängniss erinnert. Der Glaube, der den wahren Trost des Lebens gewährt, das Gemüth in seiner Vollkommenheit, das da erhebt, mangelten dieser Zeit. Der Glaube war mit dem Aberglauben identificirt, mit dem niedrigsten Volksglauben verwechselt. Das Geschoss, das eigentlich nur diese treffen sollte, verletzte und tödtete auch jenen. Er erlosch in der Seele dieses Geschlechtes. Das Gemüth war durch eine traurige Erfahrung über seinen Irrthum zusammengeschreckt, und verzweifelte an der eigenen Kraft. Beider in normalem Zustande entbehrte diese Zeit; das Leben hatte keine Stütze, keinen Haltpunkt. In dem Elend und in der Noth der Gegenwart, in der trostlosen Aussicht, die die Zukunft bot, war der Menschheit selbst der Trost und die Erhebung versagt. Aengstlich und bekümmert war darum die Seele; das Gemüth war schwankend geworden. Der Verstand hatte keine bestimmte gläubige Richtung; ihm fehlte eine Leitung; er musste im Gemüthe aufgehen, und es ersetzen. Diesem wiederum fehlte jede normale Kraft und jede Selbstständigkeit, es verfiel den Schwankungen des Verstandes, der es stützen wollte. In diesem dunklen Drange widerstrebender Gefühle und Meinungen sehnte sich die Seele, in Ahnung des Höhern, nach Versöhnung, sehnte sich nach Wundern, da das Natürliche nicht beruhigte; denn gebeugt war der Muth, trostarm die Zukunft. Je grösser das allgemeine Elend war, um so schwankender wurde der sinkende Glaube.

§. 30.

So war der Zustand der damaligen Welt im Allgemeinen, und er musste natürlich folgerechten Einfluss auf den der damaligen zerstreuten Juden haben. Schon lange hatten diese ihre politische Existenz verloren, und alle Versuche, sie wieder zu erlangen, waren vergeblich. Der Tempel, in welchem die Heiligkeit ihres Glaubens

sich gewissermassen personificirte, war zerstört; das Land, an welches sie so viele Sitten und Gewohnheiten knüpfte, war theils von ihnen verlassen, theils dem Gefühle nach, das der Besitz hervorruft, ihnen entfremdet. Wie oft hatten sie sich angestrengt, sich wieder zu vereinigen; es gelang ihnen nie; bald verzweifelten sie an der Möglichkeit, es auf natürlichem Wege zu erreichen, und vermessen darum gegen den Willen Gottes und sündhaft erschien jeder fernere Versuch [1]). Auch sie empfanden, als Bewohner der Provinzen, die drückende und schreckliche Gewalt der Herrscher, auch sie seufzten unter dem schweren Joche. Aber sie waren noch unglücklicher; sie waren nicht nur von Rom, sondern auch von den Unterjochten Rom's bedrückt. Fremdlinge waren sie in den Landen, die sie bewohnten, und als Fremdlinge war ihnen das Joch nur um so drückender. Sie hatten in ihrem Aufenthalt kein gemeinsames Band; er war nicht ihre Heimath, oder nicht heimathlich eingerichtet. Er bot darum auch nicht das Erhebende und Tröstende einer solchen dar. Sie waren den Bewohnern der Provinzen fremd, und mussten sich auch fremd und nur noch unglücklicher als diese fühlen. Auch sie hörten Rom's Fall, auch sie vernahmen von den hereinbrechenden Horden. Es erfüllte auch sie Angst und Bangen. Aber sie knüpften daran eine grosse Idee, und hierin unterscheidet sich ihr Zustand von dem der übrigen Provinzbewohner.

§. 31.

Wenn nämlich der politische Zustand beider, gleichwohl er quantitativ verschieden gewesen sein mag, qualitativ einander ähnlich war, so war der psychische durchweg verschieden, und darum müsste auch die durch solche Verhältnisse sich herausstellende Geistesrichtung bei den Juden eine ganz andere sein, als bei den übrigen Provinzbewohnern. Die Götter der Erde waren gestürzt; man war in ihr mysteriöses Heiligthum gedrungen, und

1) So deutete man Cant. Cantic. 3, 5: „Ich beschwöre Euch, (spricht die Gemeinde Israels), dass ihr die Liebe (die Vereinigung) nicht wecket, nicht erreget, bis es ihr (der Schechina, der Macht Gottes) gefällt.

hatte sie heruntergerissen von ihren hohen Piedestalen. Man hatte sie zur Erde geschleudert, und ihres Glanzes beraubt. Ganz anders war es dagegen mit dem Nationalgott der Juden. Er war dem menschlichen Auge unsichtbar, und thronte mächtig und unangreifbar in seinem geheimnissvollen Dunkel. Er war erhaben über jeden Begriff, erhaben über jeden Gedanken; und damit auch durch seinen Namen an ihn nichts Körperliches geknüpft, und er nicht in den Kreis menschlicher Begriffe gezogen werde, sollte derselbe sogar unaussprechlich sein [1]). *ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, ἀλλὰ το ἐν καταχρήσει, οὕτω μέντοι τὸ ὄν ἀρρητόν εστι, ὥστ᾽ οὐδὲ αἱ ὑπηρετούμεναι δυνάμεις κύριον ὄνομα ἡμῖν λέγουσι.* Sein Wesen war daher erhaben über jeden Spott; erhaben über jeden Angriff.

Diese Erhabenheit nun machte ihn um so theurer dem gläubigen Gemüthe. Je mehr die Götzen sanken, um so höher stieg dieser Gott im Ansehen; je mehr ihre Nichtigkeit sichtbarlich war, um so würdiger manifestirte sich dieser. Alles Grosse und Erhabene wurde an ihn gereihet. Das dunkele Ahnen einer göttlichen Gewalt in Allem und Jedem, diese Wahrheit des Polytheismus und der ganzen alten Welt, war auf den idealen Nationalgott der Juden übertragen. Nicht als ob ein solches Walten der Gottheit, in allen Verhältnissen des Lebens, der früheren Zeit unbekannt gewesen wäre; dagegen zeugt jede Seite des alten Testaments, denn nach diesem leitet und regiert Gott ja alles; aber er stand der Welt in seiner Persönlichkeit gegenüber, er wirkt auch nur zu einem bestimmten Zwecke; die Kräfte aber, die er schuf, die erzeugen und erhalten sich durch sich selbst. Jetzt aber wurde seine Wirkungskraft in die Welt hineingezogen, und in den Schöpfungskreis verlegt; was die Götter nach dem Glauben anderer Nationen, nach ihrer verschiedenen Bestimmung, handelnd verrichteten, das vollzog und vollführte er allein. Und da er zu erhaben schien, um alles selbst zu thun, so wurden ihm Engel, wurden ihm Mittler beigegeben. Das Böse durfte ebenfalls nicht von ihm, dem Gotte, der nur gut ist, ausgehen,

1) Philonis Judaei liber de nomin. mutatione.

und so wurde für das Böse ein Princip geschaffen, das von Gott wohl abhängig war, durch Gott seinen Ursprung hatte, aber aus eigener Kraft in der Natur schaltet, und Unheil treibt. Diese Wahrheit modificirt, flüchtete sich aus dem Parsismus in den jüdischen Glauben. Alles was überhaupt nur von höheren Mächten als wahr und religiös galt, wurde auf diesen Nationalgott übertragen, und was sich nicht übertragen liess, verändert und mit den alten Begriffen vereinigt. Und dieses alles geschah in der vollen Ueberzeugung, dass sich in ihm alles, was wahr ist, müsse nachweisen lassen; in keiner Absicht, und zu keinem Zwecke vereinigte man die Wahrheiten, die Begriffe, die Lehren jeder Religion und jeder Philosophie in dem jüdischen Glauben mit der Wahrheit, dem Begriffe, der Lehre dieses Gottes. [1]) Eine Geschiedenheit der jüdischen und griechischen oder Anderer Lehre drang sich noch nicht auf, und überall, wo man Gutes und Wahres antraf, wurde es in den Kreis des Wissens gezogen, und auf Gott übertragen. Er vereinte alles Treffliche in sich, und darum strahlte er in seiner Erhabenheit. Er hatte die Götzen zu Schanden gemacht, und sich in seiner Allgewalt gezeigt; er wird auch ferner das Wahre lehren, und das Heil verbreiten. Gottes Reich schien nah, und ἥξει ἡ ἡμέρα τοῦ θεοῦ war der Wahlspruch dieser Zeit. Während also bei den andern Nationen der Glaube untergraben war, und zusammenzustürzen drohete, blühete er bei den Juden zu herrlichem Gedeihen, und entfaltete, in üppiger Fülle, Wahrheiten aller Art, die man überrascht und erstaunt in ihm zu finden glaubte. Dieser Glaube verhiess zugleich eine herrliche Zukunft, die Nähe der Herrschaft des theuren Nationalgottes.

§. 32.

In grellem Widerspruch damit stand zwar die düstere Gegenwart, und die Leiden, die sie bot, die Zukunft, die hereinzubrechen drohete; aber das gerade beförderte

1) Man vergl. hiermit die treffliche Abhandlung George's „die neuesten Auffassungen der Alexandrinischen Religions-Philosophie." Ilgens Zeitschrift 1839. III. Heft.

die Eigenthümlichkeit der damaligen Zeit. Gottes Macht stand ausser Zweifel; er hatte seine Allgewalt durch den Sturz der falschen Götter offenbar gezeigt, seine Erhabenheit leuchtete durch ihren Fall Allen ein; wenn aber dennoch sein Eigenthum, das gelobte Land, in Feindes Macht war; wenn der Tempel, in dem er angebetet wurde, verwüstet und zerstört darnieder lag; das Volk, das er sich erkoren, und das ihn von jeher erkannte und seinen Namen pries, von Gottesleugnern gedrückt und unterjocht wurde, so ist das nicht Gottes, sondern des Volkes Schuld. Dieses hat die Strafe durch seine Handlungen herbeigeführt, und dieses Elend veranlasst. Mag immerhin Gott das Gegentheil von dem, was über die Welt gekommen, wünschen und hoffen, seine Gerechtigkeitsliebe, sein Richteramt veranlassen ihn, das jetzige Verhängniss zu bestimmen und zu vollführen. Durch den Menschen, durch seine Handlungen ist Gott genöthigt, das zu verrichten, was ihm zuwider ist. Er mag wohl gar Schmerz darüber empfinden, und trauernd dieses Schicksal ausführen; denn er liebt seine Kinder, und doch muss er sie strafen. [1])

§. 33.

Gott leidet, und der Mensch hat ihm solche Leiden zugefügt; wiederum kann nur dieser ihn von denselben befreien. Durch seine Handlungen hat er das Schicksal der Welt herbeigeführt, und nur durch sie kann er den zürnenden Richter versöhnen, und dem Verhängnisse begegnen. Nur durch sie kann er des Mächtigen Kummer lindern, und das grosse Versöhnungswerk ausführen. Zu diesem Glauben bot das Leben der Juden Anhaltspunkte in Fülle dar. In der Schrift war Vieles verordnet, das scheinbar keinen Zweck hatte; nur Gott kennt

1) Gott spricht, nach einer Stelle, die einige Mal im Talmud und den Midraschim vorkommt: „Wehe mir, dass ich meine Kinder vertreiben musste in ferne Lande. Wehe dem Vater, dessen Kinder nicht mit an seinem Tische essen können.“ — An einer andern Stelle: „Ich bin mit ihnen in's Exil gewandert, dass ich selbst doch bald erlöst werden möchte.“

die Bedeutung, denn er hat es befohlen. Und die Beobachtung und die Verabsäumung dieser Gebote und Verordnungen bestimmen das Schicksal der Welt, bestimmen das Loos des Menschen; dies wiederholt oft die Schrift und bezeugt die Lehre. Von solchen Thaten hing also das Glück der Menschheit ab. Wie hoch und theuer mussten dieselben nun dem Volk werden! Indem sie über das Schicksal der Welt entscheiden, entscheiden sie ja auch über des Mächtigen Theilnahme; Gottes wegen müssen sie darum geschehen [1]. Sie sind das wahrhaft Gute, und müssen wohl auch ihrer selbst wegen befolgt werden. Ein solcher Glaube aber kann nur durch die Annahme gerechtfertigt werden, dass Handlungen solcher Art in einem geheimen innigen Verbande mit dem Höchsten stehen. Sie haben an und für sich keinen Einfluss und keine naturgemässe, folgerechte Einwirkung auf's Leben, und dennoch sollen sie das Schicksal bestimmen. Es muss daher ein unbekanntes Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung substituirt werden. Was aber in vollem Bewusstsein einer naturgemässen Erfahrung, in der Absicht geschieht, das zu erreichen, was damit nicht in einer innigen Verbindung nach den Naturgesetzen steht, ist immer mystischer Art. Es musste darum eine Mystik sich aus dieser Lebensansicht entspinnen, die aber, in so fern sie Gottes Wille als das Höchste sich zum Zwecke des zu Vermittelnden setzt, der edelsten Art ist. Dass das Höchste auf eine geheime, wunderbare Weise erstrebt und erreicht werden könne, kann nur in einem Glauben bewahrheitet werden, der tief innerlich wurzelt, und gegen die Ueberzeugung der Sinnenwelt, das Bewusstsein und das Ahnen verborgener Kräfte und geheimer Wirkungen uns aufdrängt. Durch Handlungen also, die mit dem Ziele nur in einem geheimen Verband standen, sollte dieses erstrebt werden. Und wenn sie in innigem Glauben und mit treuer, gläubiger Seele ausgeführt werden, dann wird der Mensch die richterliche Gottheit versöhnt, und von der schmerzlichen Theilnahme erlöst haben. Der Gott, der so mächtig ist, der die Götzen zu Boden schleuderte, er wird eine

1) Τὸ γὰρ ἕνεκα θεοῦ πράττειν εὖθες. Philon. leg. Alleg. II.

glückliche Zukunft herbeiführen, und einst die glückliche Welt selbst beherrschen. Es hatte sich bei den Juden also um diese Zeit eine Richtung des Geistes herausgestellt, welche der der Provinzbewohner gerade entgegengesetzt war. Der Glaube dieser sank, der der Juden stieg, und hatte alle Wahrheiten in sich aufgenommen und vereint; jener vergrösserte das allgemeine Elend, und brach um so mehr zusammen, dieser tröstete mit einer Zukunft, und befestigte sich darum um so mehr. Während die Menschheit der Heidenwelt den innern Seelenadel durch den Bruch des Glaubens eingebüsst, errang das jüdische Volk, im Vertrauen auf die Grösse und Bedeutung seiner That, das Selbstgefühl einer unendlichen Erhabenheit. Der Glaube stählte die innere Zuversicht zu sich selbst, und verhiess eine glückliche Zeit.

§. 34.

Unerschütterlich fest im Herzen wurzelte zwar eine solche Hoffnung, doch die nahende Zukunft bestätigte nicht die Erwartungen, die man gehegt. Man hatte sich der mühsamen Beobachtung der Verordnungen und Vorschriften hingegeben, man lag allen Erfordernissen ob, schon nahen sollte das gehoffte Reich des Friedens, jene glückliche Zeit, das Regiment des mächtigen Gottes; in den Indicien der hereinbrechenden Zukunft liess sich aber nichts weniger als ein so glückliches Omen erkennen; im Gegentheil nur noch grösseres Unheil drohete aus der Ferne. Seinen Pflichten lag man ob, dessen ward man sich in gläubiger Ueberzeugung bewusst; und dennoch winkte eine verhängnissvolle Zukunft. Es neigte sich dieserhalb das Gemüth dahin, wozu es in seinem mystischen Hang und tiefinnerlichen Glauben ohnehin geneigt schien, nämlich zum Wunderglauben. Wohl ist nach menschlicher Berechnung keine Aussicht vorhanden, und nur Unglück lässt sich aus der Zukunft prognosciren; aber gross ist Gottes Gewalt; er schafft Wunder, und gegen alle Erwartung wird er die Menschheit, sein Volk erretten und beglücken; sich selbst durch die Handlungen seiner Kinder in wunderbaren Begebenheiten erlösen. Wenn die Noth ihren Höhepunkt erreicht haben wird,

dann wird er, der Erretter, nahe sein; und durch Wunderthaten, mit mächtiger Hand, wird er gnädig helfen. Er wird sein Reich sich selbst gründen. Wie er einstmal Wunder that, wird er sie auch jetzt thun.

§. 35

Fassen wir nun die Zustände dieser Zeit, und besonders die der Juden zusammen, so stellt sich uns folgende Characteristik heraus. In der Zeiten Noth und Drangsal, in Furcht vor der Zukunft flüchtete sich das Gemüth nach Innen. Der Geist suchte zum Troste der Menschen in dunklem Hoffen und im Glauben Erfolg und Ersatz; er versenkte sich im Gemüthe. Während nun bei allen andern Provinzbewohnern der Glaube morsch zusammenbrach, jede gemüthliche Aeusserung den Fluctuationen des Verstandes anheimfiel, und die Menschheit in einem dunklen Drange sich nach einer unbestimmten Zukunft, nach Veränderung sehnte; war bei den Juden der Glaube durch die Ereignisse der Zeit und so viele neue Wahrheiten gerade mächtig geworden, schlug tief in der Seele in einem mystischen Dunkel seine Wurzel, und entfaltete sich in seiner ganzen Fülle. Der Verstand war ganz in demselben aufgegangen, und lieh zur Ausbildung der gläubigen und gemüthlichen Richtung seine Kräfte. Der Glaube verhiess eine glückliche Zukunft, durch Wunder herbeigeführt, wenn die menschlichen Handlungen derselben würdig erschienen. Von diesen hing also die Erlösung der Menschheit, die Erlösung der Gottheit ab. Vom Menschen sollte sie ausgehen. In dieser Ansicht musste das Individuum mächtig in sich erstarken, sich heiligen und die Wahrheiten aller Lehren vereinen. In einem geheimen Verband zwischen den menschlichen Handlungen und einem erhabenen Zwecke war eine Mystik bedingt, in welcher der Mensch seinen Adel und seine Erhabenheit suchte und fand. Er strebte nach Heiligung, und bewahrheitete und bethätigte durch sein Leben seine innerste Ueberzeugung.

Also war der Zustand der damaligen Zeit; nicht durch Reflexion, wie wir es dargestellt, hervorgebildet, sondern durch einen innern thätigen Lebensprozess. Un-

mittelbar wurde er durch das Leben hervorgerufen, und erstand darum in voller Kraft nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit. Er war die Frucht herrschender Zeitverhältnisse.

Capitel II.
Die Intelligenz der damaligen Juden.

§. 36.

So wie auf den politischen und psychischen Zustand, so wirkte Rom's Obergewalt auch auf die intellectuale Ausbildung der damaligen Zeit, vorzüglich aber durch den besondern Character seiner Wissenschaftlichkeit. Die Provinzen waren, wie wir gesehen, sehr verarmt, und mussten, um ihre Existenz zu erschwingen, und den ungeheueren Anforderungen Rom's zu genügen, ganz den materiellen Interessen sich zuwenden. Diese materielle Betriebsamkeit wiederum war keineswegs, unter der Leitung geistiger Kräfte, zu einer vorwärtsschreitenden Production und zu einem gewinnreichen Gewerbe gediehen; dazu fehlte die anregende und die freie thätige Lebenskraft. Man klebte dazumal, so zu sagen, nur an der Scholle; diese wurde mit Schweiss getränkt, und was sie bot, zu den nothwendigsten Bedürfnissen des Tages verwendet. Jeder geistige Aufschwung aber war in der allgemeinen Verarmung gelähmt; die Intelligenz versank in den niedrigen Beschäftigungen, in der rohen Arbeit einer knechtischen Thätigkeit.

§. 37.

Auch überwachte Rom mit Argusaugen jede Erhebung seiner Provinzen. Es hasste und verachtete sie und missgönnte ihnen jeden Fortschritt. Es blickte scheel auf ihr Gedeihen, neidisch auf ihre Erhebung, und mochte wohl Hindernisse aller Art ihrem Emporkommen in den Weg gelegt haben. Nur arbeiten sollten sie, dazu verdammte sie das üppige Herrschervolk; selbst den materiellen Nutzen einer freien Entwickelung, einer geistigen

Thätigkeit, schien es gern zu entbehren, wenn es nur durch den Fortschritt und das Emporkommen unterjochter Völker nicht in seinem eiteln Dünkel, in seiner lethargischen Stupidität geweckt würde. Darum tödtete es jedes Geistes Leben, und lähmte jede Kraft. Was aus dem unangebauten, mit Füssen getretenen Boden der Provinzen hervordrang, und trotz des wuchernden Unkrauts und der rohen barbarischen Schnitterhand, in einem Winkel verborgen, sein edles Dasein rettete, wurde, sobald es sichtbar ward, aus der heimathlichen Flur gerissen, und nach Rom verpflanzt. Dort aber verkümmerte es; in der üppigen Stadt war jedes Talent, das nicht dem Vergnügen und dem Ruhm förderlich schien, seinem Streben entfremdet, und erstarb gar bald in dem Rausche irdischer Opulenz, in dem Andrange fremder Beschäftigungen oder geisttödtender Gelüste. In Bälde büsste es dort den innern Schöpfungsdrang. Daher erblicken wir auch in dieser langen Zeit, einer Zeit so grosser Bewegungen, wie in einer grossen Wüste, in einer dürren Steppe, fast Nichts, das das Auge erquickt. Ein originelles schöpferisches Talent zeigt sich uns nirgends.

Aber auch der Character der intellectualen Bildung Rom's wirkte deprimirend auf die Provinzen. Rom hatte eine gewisse Apathie gegen jedes Ideale und Geistige. Disciplinen, die eine Idee zum Vorwurf haben, hatten sich keines besondern Anbaues zu erfreuen. Selbst die Philosophie wurde nur betrieben, um den Griechen nicht nachzustehen. [1]) Rom war durchweg practisch; in seinen Bestrebungen materiell; nur was einen realen Nutzen oder Ruhm gewährte, wurde befördert. Geistigen Beschäftigungen war es nicht hold, und leistete ihnen auch keine Unterstützung. That es dieses dennoch, so geschah es nur in der Absicht, um dem Auslande keinen Vorzug zu lassen; ernst war es damit nicht gemeint. Der Römer betrachtete die Erde als sein

1) Cicero de officiis I. 7 und 9. — ferner de oratore an vielen Stellen — de natura deorum. I. 4. magni existimamus interesse ad decus et ad laudem civitatis, res tam graves, tamque praeclaras (philosophiam) Latinis etiam litteris contineri — ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur.

Eigenthum, nur ihr sollte darum sein Streben und seine Mühe gelten. Nur was zur Beförderung und Bequemlichkeit dieses Lebens nöthig und nützlich schien, war das Ziel seiner Bestrebungen. [1])

§. 38.

Diese Richtung aber war gerade der der Provinzbewohner entgegengesetzt. Diesen war der Besitz der Erdengüter entzogen; ihr Leben war dem Dienste anderer geweihet. An der Erde, an dem Leben konnten sie keinen Gefallen finden; sie entbehrten in ihnen ein beglückendes, beruhigendes Ziel. Sie strebten in dem Drange ihrer Verhältnisse nach etwas Höherem. Ein Ideal musste gesetzt werden; dieses erstrebt, zu ihm der Weg gebahnt werden. Nicht practischen Nutzen, der ihnen doch nicht zu Theil wurde, wollte man erringen, sondern eine Idee, die über dem Leben steht. Aber um diese erreichen zu können, fehlten die Mittel; Rom hatte sie nicht geliefert, nicht befördert; und doch konnten sie nur von hier ausgehen; denn die Provinzen waren nicht im Stande, etwas zu leisten. Darum wurde auch Nichts mit Erfolg betrieben, und die Disciplinen lagen imArgen danieder. In seinen Bestrebungen gerieth aus Mangel an Schule und Leitung der menschliche Geist auf Abwege, und lieferte entartete Producte. Seltsam und spärlich sind die Leistungen dieser Zeit im Gebiete der Wissenschaft, nur auf geringer Stufe befand sich die Intelligenz.

§. 39.

Und nicht viel anders konnte bei so bewandten Verhältnissen der intellectuale Zustand der Juden sein. Auch hier fehlten die Mittel zu jedwedem wissenschaftlichen Streben. Rom's der jüdischen fast entgegengesetzte Richtung und sein Regiment hielten jedes aufkeimende Talent nieder. Mehr sogar als den Andern war den Juden, denen von jeher nur das Himmelreich verheissen ward,

1) Trefflich ist dieses in der Parabel des Rabbi Ṣimeon mit Jehuda ben Gerim dargestellt. Schabbath 33, b.

der Materialismus verhasst, und sie mussten der römischen Wissenschaftlichkeit nur noch ferner bleiben. Würde man darum mit dem Maassstab damaliger Intelligenz die Bildung der Juden messen, man müsste sie als sehr im Argen liegend bezeichnen. Historische und physikalische Wissenschaften gründeten sich nur auf Ueberlieferungen und die durch sie sich herausstellenden Ansichten.

§. 40.

Indessen im Glauben ist den Juden dieser Zeit ein neues Licht aufgegangen. Das Nachdenken, innerhalb des Glaubens, wurde geweckt, und ein Zweig der Philosophie, den man der Verwandtschaft wegen, die sie mit dieser hat, Religionsphilosophie nennen dürfte, wurde mit Eifer angebaut. Die Wahrheiten aller Systeme und aller Religionen hatte man, nach einem unmittelbaren Gefühle, auf Gott übertragen; die Grundsätze aller Lehren in dem angestammten Glauben concentrirt; das Streben, sie alle zu indifferenziren und zu identificiren, wurde besonders regsam gehalten. Man suchte wohl auch in den verschiedensten philosophischen und Religionssystemen nach darin enthaltenen Wahrheiten, um sie mit dem alten Glauben verändert oder nicht verändert, in Uebereinstimmung zu bringen. Hiedurch wurde nun ein gewisser Wissensdurst rege, und das Forschen nach Wahrheiten geweckt. Das Streben wiederum, sie allesammt im Glauben nachzuweisen und zu begründen, weckte ein gewisses selbstständiges Denken. Doch da der Glaube so modificirend und bestimmend auf die Auffassung wirkte, so verlor dadurch jede philosophische und religiöse Ansicht ihre Selbstständigkeit und lebendige Frische; sie waren alle angehaucht vom Geiste des jüdischen Glaubens, und nur in einem solchen Reflex kenntlich. Da der Glaube alles Denken und alles Wissen beherrschte und absorbirte, so hatten diese keine Selbstständigkeit, und bildeten keine Criterien für den normalen Gang und die verständige Prüfung einer gläubigen Richtung. Sie haben daher selbst in diesem Zweige keinen Höhepunkt der Intelligenz erstiegen. Alles musste im Glauben aufgehen [1]), und im Glauben hatte es

1) הפוך והפוך בה דכלי בה Aboth 5 fin.

nur eine gewisse Bedeutung. Also nicht die Wissenschaft, sondern nur die Lehre des Glaubens wurde befördert; diese bot die Mittel zur Versöhnung, zur Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen, und wurde darum mit der grössten Anstrengung und Ergebung, mit einem Feuereifer angebauet und ausgebildet. Und da nur sie allein als wahr galt, so war natürlich jede von ihr abweichende Lehre als falsch und als dem menschlichen Geiste nachtheilig, ja sogar als verpönt gehalten. So stellte sich im Laufe der Zeit durch den Glauben heraus, dass man andere Wissenschaften, sofern sie nicht ein dem Glauben entsprechendes und beförderndes Resultat lieferten, nicht betreiben zu dürfen meinte, und wir lesen darum, [1]) dass derjenige, der sich mit Büchern diesen Inhalts beschäftige, der Seligkeit nicht theilhaftig sei. Die Beschäftigung damit tödtet die Zeit, und zieht ab von den Studien göttlichen Inhalts. So war man durch diese Glaubensrichtung, so wie auf der einen Seite zum Wissen und Forschen gedrängt, so auf der andern gerade davon abgehalten, und selbst in diesem vereinzelten Zweige bildete die Intelligenz sich nicht selbstständig hervor.

§. 41.

Die intellectuale Bildung dieser Zeit war also, durch die Verhältnisse bedingt, sehr untergeordneter Art, und die für die Praxis nöthigen und erforderlichen Resultate waren darum theils traditionell oder unmittelbar durch das gläubige Gemüth gegeben, theils dem Studium der Bibel entnommen. Selbstständig wurde in keinem Gebiete des Wissens geforscht, nie des Wissens wegen. Im Gebiete der Religionsphilosophie wurden zwar Studien gemacht, doch nur um die gewonnenen Wahrheiten mit dem Glauben zu vereinen; was mit dem Glauben nicht vereinbarlich schien, wurde verworfen, und durfte nicht betrieben werden. Das Wissen und Forschen lieferte darum kein anderes Resultat, als was mit dem Glauben harmonirte; wiederum hatte man über den Glauben kein strenges vollgültiges Urtheil, da Alles in denselben hineingetra-

1) Mischna Sanhedr. XI, 1.

gen wurde, was wahr erschien. Die Intelligenz hatte also keine Selbstständigkeit, um in der Lehre entscheiden zu können. Wenn diese, die Schrift, durch die Auslegung und das Hineintragen nur nicht mit sich selbst in Widerspruch gerieth, und auf irgend eine Weise verständlich war, dann wurde jede Combination, die eine Wahrheit herausstellte, versucht. Ein äusseres Criterium gab es nicht, weil das Wissen und das Prüfen nicht selbstständig, sondern von dem Glauben durchdrungen war. Da wir hier indessen nur von der Halacha handeln, so haben wir nur immer das zu betrachten, was auf das Gesetz und den Gebrauch in den Halachastellen influirte, oder dieselben prüfend bestimmte. Wir können als solches aber Nichts bezeichnen, was der Intelligenz entsprang. Wissen und Wissenschaft als Criterien und Mittel zur Auffassung dieser Bibelstellen, waren, ausserhalb der Bibel, nicht vorhanden, um die unmittelbare Auffassung derselben zu modificiren. Denn das Wissen war zu solchem erst durch die Uebereinstimmung mit der Bibel erhoben, und hatte ohne sie nicht nur keine Selbstständigkeit, sondern nicht einmal Geltung.

Capitel III.

Die Bibel, ihre Tendenz und Tradition.

§ 42.

Dem Geist, in jenem Streben, durch seine Thaten und seine Handlungen Gott und die Menschheit zu versöhnen, in jenem mystischen Drang zur Heiligung des Lebens, mit so geringen Mitteln zur selbstständigen Forschung und intelligentem Prüfen ausgestattet, erschien die Bibel, theils durch die Tradition, die sie für sich hatte, in der Ueberzeugung des Glaubens aufgefasst, theils durch die Tendenz, die sie enthielt, in einem Bilde eigener Art. Wir haben daher, bevor wir zur Entwerfung und Skizzirung dieses Bildes schreiten, die Tradition und die Tendenz der Bibel in den Halachastellen einer Prüfung zu unterwerfen.

§. 43.

Die Tradition aber erhält erst Bedeutung und wesentlichen Einfluss auf die Auffassungs- oder Anschauungsweise der Bibel durch das Glauben an sie. Zuvor also noch ein Paar Worte über das Characteristische dieses Glaubens, zumal da man allzusehr geneigt scheint, mit einem Glauben neuerer Art, es zu verwechseln, das nicht den Einfluss und die Bedeutung hat, die jenem eigen ist. Die orthodoxe Lehre jetziger Zeit meint nämlich, durch den Schein getäuscht, das alte, jenes unbefangene Glauben erfasst, und lebendig dargestellt zu haben. Weil ihre Studien dieselben Resultate liefern, weil sie dieselben Grundsätze vertheidigt, wähnt sie denselben Standpunct einzunehmen, allein das Alte zu begreifen und jede andere Auffassung als eine Neuerung betrachten zu müssen. Sie ist indessen eben so sehr, und vielleicht noch mehr, als diese, der Gesinnung, der Denk- und Glaubensweise der Alten entfremdet. Sie kämpft mit in den Reihen der alten Lehre, als Verbündeter, der eine und dieselbe Sache, dasselbe Recht vertheidigt, aber nur weil sie das Recht anerkannt, gleichviel aus welchen Gründen. Es ist nicht ihr unmittelbares, angestammtes Eigenthum, nicht das Ergebniss einer selbstständigen Anschauung, was sie beschützt, sondern ein überkommenes Gut, von dessen Trefflichkeit sie Gelegenheit fand sich zu überzeugen. Sie giebt ihren Standpunct auf, und tauscht ihn zum Theil aus gegen das, was sie gelernt; sie prüft dieses, und nachdem sie von der Richtigkeit sich überzeugt hat, d. h. von der Richtigkeit und der Wahrheit einer andern Zeit, fasst sie nicht den Inhalt und die Lehre selbstständig auf, sondern, um das Resultat unverändert zu behalten, versenkt sie sich in dieselbe, und sucht nach allen Seiten hin die Lehren zu bewahrheiten, die eigene Ansicht damit in Uebereinstimmung zu bringen. Sie giebt die Wirklichkeit auf, um im Gebiete der Möglichkeit eine neue sich zu erstreiten. Wenn nun aber der menschliche Geist sich verändert und fortschreitet, und auch die unbefangene Auffassung der alten Lehre von der Wahrheit einer noch ältern verschieden ist, so weicht die orthodoxe

Schule, trotzdem dass sie dasselbe Resultat vertheidigt, dem Wesen nach gar sehr von dem alten Glauben ab, weil sie nicht ebenfalls selbstständig nach ihrem fortschreitenden Anderssein die alten Lehren zu bewahrheiten sich bestrebt. Sie fasst nicht, wie jene alte Lehre, das Wort Gottes, nach einer innern Ueberzeugung, ohne jede Reflexion auf's Aeussere oder auf das Resultat, auf, sondern gerade nach dem Resultat und der gegebenen Ansicht; sie sucht die überkommene Wahrheit als solche zu erfassen. In dieser Schule ist die Tradition, wie die Bibel, Gegenstand der Prüfung, beide werden vertheidigt, mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften in Einklang gebracht, und dann als wahr hingestellt. Hier übt die Tradition keinen Einfluss auf die Auffassung der Bibel, weil sie als ein integrirender Bestandtheil derselben mit in den Kreis des Aufzufassenden und zu Prüfenden gezogen wird. Die Annahme der Tradition ist durch das Resultat mitbedingt; ein unmittelbares Glauben an sie, oder an das, was wahr ist in ihr, ist nicht vorhanden, um ihr durch sich selbst Einfluss und Bedeutung zu verschaffen. Das Resultat, das man durchzuführen für gut findet, bestimmt die Auffassung und das Glauben; in der alten Lehre dagegen hatte die Auffassung und das Glauben das Resultat bestimmt, und dieses war darum im Fortschritt begriffen. Während also das Glauben hier ein unmittelbares war, ist es dort ein vermitteltes; in der alten Zeit glaubte man, weil es wahr ist oder wahr erschien; in dieser orthodoxen Schule, weil eine Wahrheit es also mit sich bringt.

§. 44.

Es ist daher in keiner andern Weise, als etwa im Resultate, das Glauben der alten Zeit an die Tradition, dem der Orthodoxie gleich. Eher gleicht jenes Glauben dem Volksglauben, wie er im nicht reflectirenden Gemüthe sich vorfindet; jedoch mit dem grossen Unterschiede, dass dieser, theils durch die Schwäche des Geistes und die geringe Kraft seiner Individualität, theils durch das geringe Zutrauen zu sich selbst, an Schwäche leidet, und im gereizten Zustande sich zum Fanatismus steigert,

während jenes in voller Macht einer gründlichen Ueberzeugung, im Bewusstsein der eigenen Seelenkraft, sicherer Ruhe auf seinen Gegenstand blickt. Es ist ein unmittelbarer Glaube, der keinen Unterschied zwischen der individuellen Ueberzeugung und der zu vermittelnden Wahrheit ahnt oder weiss, der darum gläubig aufnimmt, weil es das einzige untrügliche Mittel der Wahrnehmung ihm dünkt. Er setzt nichts als sich selbst voraus.

§. 45.

In einem solchen unmittelbaren Glauben war die Tradition aufgenommen, und sie musste durch denselben Bedeutung und Einfluss erhalten. Alles was sie enthält, ist wahr, nicht weil es Wahrheit enthält, sondern weil es wirklich wahr ist. Durch die intensive Kraft einer solchen Wahrheit schafft die Tradition eine neue Ueberzeugung, eine neue Auffassung. Der Inhalt dieser Tradition aber war: Gott habe in der ganzen Fülle seines Wesens sich offenbart, dem Volke Gesetze und Gebräuche, die der Mensch zum Heile der Welt üben sollte, selbst gelehrt, und diese seien in den Halachastellen der Bibel, die wir in Händen haben, enthalten. Um es begreiflich zu machen, wurde diesem grossartigen Wunder, dieser anstaunenswerthen Begebenheit nicht das Mysteriöse und Wunderbare abgestreift, sondern man liess sie in der ganzen Kraft ihrer Bedeutung gelten, in welcher sie dem staunenden Gemüthe sich einprägte. Angenommen und anerkannt muss es ohnehin werden, denn es ist ja im Glauben wahr. Wie sehr aber sagte dieser Gedanke, der Inhalt der Tradition, den Ansichten, den Zuständen der damaligen Zeit zu! Der Mensch sollte durch sein Leben, durch seine Thaten und Handlungen, die Menschheit von ihren Leiden, Gott von seiner schmerzlichen Theilnahme befreien; damit er nun wisse, was er thun und was er lassen solle, hat Gott sich selbst offenbart und es ihm gelehrt. Der Mensch soll sich heiligen, und Gott hat ihn mit den Mitteln dazu bekannt gemacht. Wie hoch und wie heilig mussten darum die Gesetzesstellen, die diese Mittel enthalten, dem Volke werden!

Gott, das höchste und mächtigste Wesen, das alle falsche Nebengötter besiegte, hat sie gelehrt, und sie sollten der Zeiten Noth und Drangsal enden helfen, das Leben heiligen. Sie müssen selbst heilig sein.

§. 46.

Und diesem ihrem Wesen und dieser Ansicht entsprechend, sind in der That so viele einzelne Gesetze in der Bibel vorhanden. Sie haben keinen bestimmten Zweck, und können nach der Bedeutung ihrer Verrichtung, nach den natürlichen Wirkungen, auch nichts materiell Nützliches beabsichtigen. Sie müssen also in einer unbekannten Verbindung mit etwas Höherem, das nicht selbst das Leben berührt, stehen, und dieses erreichen helfen. Nach dem Inhalte ihrer Bestimmung musste ihnen ein Etwas substituirt werden, was der Gesetzgeber beabsichtigte, dem Menschen aber unbekannt war. Da jener aber Gott ist, so kann dieses Etwas nur ein hohes, ein erhabenes sein. Der Verband zwischen dem einzelnen Gesetze und dem substituirten Ziele war ebenfalls ein unbekannter, und nicht nach dem natürlichen Nexus von Ursache und Wirkung gedacht. Auch dieses sagte dem mysteriösen Hang zu, der in den Dingen etwas Dunkles, Erhabenes und Unbekanntes ahnte, der eine andere Verbindung, als die natürliche, zwischen ihnen substituirte. Und in der That erscheint auch in der Tendenz der biblischen Gesetze und Gebräuche, wir dürfen es ohne jeden Beweis hier niederschreiben, die Heiligkeit und Heiligung des Lebens, neben andern Zwecken mit beabsichtigt zu sein. Diese waren der damaligen Zeit, nach ihren Verhältnissen, ein Bedürfniss, und so musste ihr der Inhalt der Tradition und diese Tendenz ganz besonders zusagen. Wiederum aber mussten diese wieder zurück auf die Auffassung und das Bild der Bibel influiren.

§. 47.

So wie nun die Tendenz der biblischen Gesetzesstellen an und für sich, oder mindestens wie es uns be-

dünkt, die Heiligkeit und Heiligung des Lebens beabsichtigte, ihr Inhalt, der Unbegreiflichkeit wegen, einen mysteriösen Anklang hatte, und endlich ihre Tradition, durch die Kraft eines unmittelbaren Glaubens erfasst, das Höchste und Erhabenste lehrte, so war auch wiederum im menschlichen Geiste, durch die Richtung der Zeit, Veranlassung gegeben, die Bibel in solchem Bilde erscheinen zu lassen. Die Tradition allein, durch den unbefangenen Glauben vermittelt, hätte in dem Streben des Menschen, sich zu heiligen, in jenem Thatendrange zur Versöhnung der Gottheit mit dem Menschen, in jenem Hange zur mystischen Anschauung, die Gesetze ohnehin, wie sie auch gewesen sein mochten, in dem Sinne auffassen gelehrt, als beabsichtigten sie, in einer geheimen Verbindung, die Erreichung des höchsten Zieles, die Erlösung der Menschheit, als bezweckten sie die Heiligkeit und Heiligung des Lebens. Nun stimmen sie in der Wirklichkeit, znm Theil wenigstens, mit der Ansicht, in welcher sie sich dem Geiste in dieser Richtung erschlossen, überein, und um so stärker musste der Effect sein. Das Bild musste um so deutlicher, die Umrisse um so schärfer gezeichnet sein, nämlich: Gott habe dem Menschen Gesetze und Gebräuche gegeben, die auf eine geheime Weise das Höchste bezwecken; sie sollen das Leben heiligen, Gott versöhnen, und die Menschheit oder zunächst die Nation von ihren Leiden befreien. Durch die Richtung der Zeit, durch die politischen und psychischen Zustände bedingt, erfasste der menschliche Geist diesen Satz ganz in seiner Schärfe und Lebendigkeit, und bildete nnd prägte ihn, da die Intelligenz keine Criterien zur Prüfung an die Hand gab, in grösster Consequenz bis auf das Kleinste und Unbedeutendste aus. Die Bibel, auch wie sie uns erscheint, dürfte diese Ansicht nur begründen und bewahrheiten.

§. 48.

Aus dieser Grundansicht stellen sich aber auch zugleich folgende Grundsätze heraus. Da die Verbindung zwischen den Gesetzen und Gebräuchen und ihrer Bestimmung eine geheime und wunderbare ist, so kann die

Art und Weise der Wirkung jener verschieden sein; es können auch mehrere Anknüpfungspuncte zwischen beiden existiren. Und wenngleich die Schrift auch ausdrücklich einen Grund als Bedeutung und Bestimmung eines einzelnen Gesetzes angiebt, es können gleichwohl noch mehrere vorhanden sein; nur hat es Gott, als Verfasser, beliebt, uns aus vielen unbekannten Gründen, wie an andern Stellen gar keinen, hier einen aufzustellen. Ferner resultirt, dass man, da ein geheimer verborgener Sinn substituirt wurde, sich immer bescheiden müsse, nicht das Wahre erfasst zu haben. Man hat darum über kein Gesetz und keinen Gebrauch ein Urtheil zu fällen, und auf keinen selbstständig untergelegten Grund die Entscheidung einer Meinung zu begründen. Mit einem Worte: wie die Gesetze und Gebräuche in ihrer Wirkung unbegreiflich erscheinen, so müssen sie auch an und für sich in einem wunderbaren Nymbus eingehüllt verbleiben. Endlich aber auch müssen sie, wie sie die Heiligkeit und Heiligung des Lebens beabsichtigen, selbst heilig sein; ein hoher Werth muss ihnen auch an und für sich beigemessen werden; sie sind durch sich selbst heilig. Nie darf man es wagen sie zu verändern, und in einzelnen Fällen aufzuheben. Gott hat sie eingesetzt, und kennt allein nur die Bedeutung und die Wirkung; der Mensch soll sich nie erkühnen, sie zu modificiren oder gar zu antiquiren. Er darf nie wähnen, den eigentlichen Grund erfasst zu haben, wenngleich er scheinbare Gründe anzugeben berechtigt ist, und wohl solches auch vermag.

Capitel IV.

Die Sprache der Bibel.

§. 49.

Dieser Grundansicht über die Bibel, diesem ihrem Bilde entsprach auch die äussere Form, in der sie sich manifestirte, die Sprache, ganz vollkommen. Die Bibel ist in der hebräischen Sprache geschrieben, einer Sprache, die theils durch die Heiligkeit, die sie durch die herr-

schende Lebensansicht sich errang, theils durch ihre natürliche Tiefe und Mannigfaltigkeit der Bedeutung, besonders dem religiösen Hang und dem heiligen gottvollen Sinn zusagte. Mag ohnehin also auch die durch Zeitverhältnisse hervorgebildete Individualität den Gegenstand in ein Licht gestellt haben, das ihm gefiel, diese natürliche und eigenthümliche Beschaffenheit der Sprache musste die Ausbildung dieser Ansicht erleichtern helfen, und sie schärfer ausprägen. Und so wie hier diese Eigenthümlichkeiten der Sprache ein förderndes Moment zur Herausstellung der Grundansicht sind, so ergeben sie sich bei Ausführung derselben als ganz unentbehrliche Hilfsmittel. Wir haben daher dieselben hier ausführlich zu behandeln.

§. 50.

Bevor wir aber die Heiligkeit der Sprache darstellen, müssen wir einen Blick auf einige damals herrschende Philosopheme werfen. In dem Glauben der Juden sind die Wahrheiten aller Religionen und philosophischen Systeme aufgenommen; es konnte nicht fehlen, dass auch die pythagorische Philosophie ihren Platz fand. Hat aber dieses System schon in seinem Uebergang zum Neupythagoräismus die gewaltsamste Veränderung in seinem Begriffe erlitten, so war wiederum jetzt von diesem, durch die verarbeitende und modificirende Auffassung der damaligen Juden, nur ein Anklang noch vorhanden, doch in seiner Consequenz von den wichtigsten Folgen. Wenn nämlich im alten Pythagoräismus die Zahl nur ein Symbol des Begriffes war, und das Zahlenverhältniss die Construction der Weltschöpfung darstellte, so wurde im neuen die Zahl mit dem Begriffe identificirt, und in dem Zahlenverhältniss war die Schöpfung vor sich gegangen. Er neigte sich, wie fast alle Systeme dieser Zeit, die ausserhalb Rom's aufgestellt wurden, zu einer mystischen Schwärmerei hin.

§. 51.

Aus diesem Systeme, dessen Ausführung nicht hieher gehört, flüchteten sich Ansichten, die Anklang und

Beifall fanden, in den Ideenkreis der Juden, und vegetirten dort in ganz veränderter Gestalt. An das Verhältniss der Zahlen wurde weniger gedacht, mehr aber an die fast mysteriöse Identificirung der Zahlen mit den Begriffen. Wie die Zahl Eines ist mit dem Begriff, so setzt sie auch denselben. Frühzeitig aber waren schon die Buchstaben der Hebräer als Zahlzeichen gebraucht; sie stellen also die Begriffe hin, und in ihrer Zusammenfügung zur Bildung von Wörtern den eigentlichen und wesentlichen Inhalt des Begriffes. Der Urtypus, gewissermassen das geistige Verhalten des einzelnen Gegenstandes zu dem Bau des Ganzen und dem schrankenlosen ὄν, sollte in dieser Zahlencombination ausgedrückt sein. Die Verbindung und der innere Zusammenhang wurde als für den Menschen unbegreiflich gedacht, und für ein heiliges Geheimniss gehalten. Dass aber eine Verbindung zwischen dem Worte und dem Wesen statthabe, dafür bürgt jene Sicherheit, die eine Muttersprache dem Zeichen, als solchem, verleihet, jene Unzertrennlichkeit des Ausdruckes von dem Begriffe, die durch ihre Kraft gesetzt ist. Die bewahrheitete Ansicht über Zahlen dringt die Ueberzeugung von dem innern Verband derselben mit einander auf. Die griechische Sprache erschien zwar den Talmudlehrern als die vollkommenste und ausgebildetste, sie prunkte in äusserm Glanze; doch das innere Leben und Wesen der Dinge bezeichnete ihnen nur die hebräische. In den Buchstaben ihrer Wörter ist der Grundbegriff jedes Gegenstandes bezeichnet, und ausgeprägt dargestellt. Die hebräische Sprache schafft und setzt, so zu sagen, den Prototypus, die Uridee der Dinge, und wird das Wort w i r k l i c h, nicht durch menschliche Organe, sondern durch Gottes Kraft, ausgesprochen, so tritt der bezeichnete Begriff aus dem Nichts in's Dasein. So wurden vom Talmud jene Schöpfungssätze verstanden; Gott sprach (in seiner unendlichen Kraft) „es werde“ (diese Worte und diese Sylben), und es ward. Durch das von Gott ausgesprochene Wort, oder mit demselben, entstanden die Wesen, und ward die Schöpfung. Zeichen, die solches bewirken können, sind nicht zufällig gesetzt, sondern in der Natur und dem Begriffe eines jeden Wesens begründet. Wie heilig aber mussten solche

Wörter sein, die aus dem Nichts das Dasein hervorzaubern; wie hochheilig, die im Reiche Gottes schöpferisch waltend die Mittel sind zur Ausführung seines heiligen Willens. Diese Sprache war ferner, wie die Sprache des Schöpfers, so auch die des ersten Menschen, dies lehrt im Glauben die Tradition; die Sprache der Erzväter, der Heiligen alle, wohl auch die der himmlischen Schaaren. Sie war nicht mehr herrschend im Leben, und doch war sie fast die Muttersprache; in ihr wurde gebetet, in ihr Lobgesänge dem Herrn der Welt angestimmt, in ihr waren ja auch die heiligen Gesetze und Verordnungen verzeichnet. Eine solche Sprache kann auch an und für sich dem Gemüthe nur heilig sein.

§. 52.

Diese Sprache aber war ferner in ihrer Bedeutung tief, in ihrer Bezeichnung unbestimmt und schielend. Die ideale, fast innerliche Anschauungsweise der Morgenländer bedingt in ihren Sprachen, im Gegensatze zu den abendländischen, ein überwiegend geistiges Element, und wenn auch die Bezeichnung der Begriffe der Sinnenwelt entlehnt ist, die Aehnlichkeit dieser mit den Ideen ist selten eine plastische; ihre Verwandtschaft gründet sich auf keine klare Anschauung; sie beruhet vielmehr auf einer idealen und magischen Verbindung. Dadurch gewinnen die Sprachen eine geisterhafte Tiefe des Gedankens und der Bedeutung; vorzüglich besitzt diese, selbst von unserm Standpunct aus betrachtet, die hebräische. Im grössern Maasse aber musste diese eine solche Tiefe haben, nach der mystischen Ansicht der damaligen Zeit. Eben so war sie auch gar mannigfach und unbestimmt in dem Ausdrucke, und schmiegte sich leicht der verschiedensten Auffassung an. Sie hat, wie alle Sprachen des Orients, im Verlauf der Zeiten, durch ihr Schicksal eine Bedeutung verschiedener Art sich erworben. Dem Orient nämlich ist eine Stabilität eigen, und sie zeigt sich auch in seinen Sprachen, die ohne durch die Bücherwelt von der Schrift fixirt zu sein, durch Jahrtausende ihre Existenz behaupten. Der Grund dieser beharrlichen Ausdauer liegt in der Trägheit und massenhaften Pon-

derabilität des Morgenlandes, das den ewigen Fluctuationen widerstrebt, und der momentanen Regsamkeit nicht in dem Sinne zu folgen im Stande ist, um nach der leisen Zuflüsterung und Eingebung eines unmittelbaren Gemüthes, das sich nach den Verhältnissen bildet, die Töne und Laute, die Zeichen seiner Empfindung zu moduliren oder umzubilden. So wie es aber in seiner starren Wesenheit sich behauptet, und dort, wo es am Aeussern sich halten kann, jeder Veränderung widerstrebt; einer äusserlichen Umwälzung seiner Sprache, in den Wörtern und den Zeichen, selten oder nie Folge leistet: so giebt es wiederum das, was nicht durch das Aeussere gebunden ist, den Inhalt und geistigen Gehalt der Sprache, leicht auf. Wenn nämlich im Occident die Völker, bei Zeitverhältnissen und historischen Umwälzungen, das Fremdartige in sich aufnehmen und geistig assimiliren, und natürlich ihre äussere Gestaltung aufgeben und umändern, um diesen Lebensprozess zu bestehen, so widerstreben sie im Orient jeder Aufnahme eines Fremdartigen, geben die äussere Form nie auf, und wenn ein fremdes Element unabweisbar um Aufnahme dringt, tauschen sie den geistigen Inhalt aus; und indem sie den neuen Geist in die alte Form bannen, setzen sie diesen an des andern Stelle. Sie unterliegen darum jeder Veränderung, wenn der neue Geist sich der Form nicht fügt. Eine organische Fortentwickelung treffen wir nicht in ihnen, und ihre geschichtlichen Epochen sind darum mehr Metamorphosen als organische Lebensprozesse. Sie stellen, im Gegensatz zum Abendland, mehr die Mannigfaltigkeit eines Insectenlebens dar, als eine animalische Organisationsveränderung; sie verändern sich dem Geiste nach, indem die Form bleibt, während die abendländischen Nationen die Form verändern, doch den Geist, das Leben, fortbildend behaupten. Jene behalten daher die Sprache, so lange die Ereignisse sich nur überwinden lassen, in ihrer äussern Gestalt, in Wörtern, Lauten und Zeichen bei, und tauschen hingegen bei Umwälzungen den Gehalt, die Bedeutung, leicht aus. So hat auch die hebräische Sprache sich wohl lange gehalten, und in dem Chaldaismus und Syriasmus, den Dialecten, und der eigentlichen Volkssprache, ist der Grundtypus des Hebräischen immer kennt-

lich geblieben; dagegen erscheint uns der innere Gehalt wie ausgewechselt, und zur Zeit des Talmuds verband man mit den Wörtern ganz andere Begriffe als in der alten Zeit. Nur wenige erlauben wir uns hier anzuführen; wie ganz anders war die Bedeutung der Wörter משכט, רוח, יראה, צדקה, ענוה, שדי etc. in der alten und der talmudischen Zeit. Wie alle anderen orientalischen Sprachen, schmiegte sich auch die hebräische dem neuen Ideengang; sie bezeichnete bei manchen Begriffen, mit demselben Worte etwas ganz Anderes. Durch die dunkele Erinnerung aber an die Urbedeutung, und das Anschmiegen an die neue Ideenbildung gewann die Sprache einen schielenden, unsicheren Ausdruck, eine Mannigfaltigkeit und Zweideutigkeit des Sinnes. Indem die Ereignisse und die Zeitverhältnisse ihren Wörtern neue Bedeutungen aufzwangen, erweiterte sie ihre Begriffe, fügte sich leicht der neuen Anschauung, oder fasste leichter in sich die neuen Ansichten.

§. 53.

Die Sprache der Bibel war, durch diese characteristischen Eigenthümlichkeiten, dem Bilde, in welchem die Bibel dem Talmud erschien, ganz entsprechend, und besonders förderlich solcher Ansicht. Die Heiligkeit der Sprache verbreitete einen Nymbus über die Gesetzgebung, der sie erhöhte und vergeistigte; die geahnte Verbindung zwischen den Wörtern und dem bezeichneten Wesen legte den Gesetzen und Gebräuchen eine tiefere Bedeutung unter, und setzte ihnen ein dunkel geahntes Ziel; die That verwirklicht die Wörter; diese aber schaffen, je nach ihrem Werthe, Grosses und Ungekanntes, nach dem Willen des Heiligsten, im Reiche der Wirklichkeit. Die Tiefe der Sprache verbreitete ein mysteriöses Dunkel, und sagte dem mystischen Drange zu. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutung, die dadurch herbeigeführte Unsicherheit in der Bezeichnung, und endlich das Anschmiegen neuer Begriffe an die Wörter war auf der einen Seite nicht hinderlich der sich geltend machenden subjectiven Ansicht, indem sie dieselbe den Wörtern nach zuliess; auf der andern hatte sie aber gar, durch die zur Wahrheit sich

erhebende, mannigfache Bedeutung der Wörter, mannigfach neue Ansichten und neue Ideen den Sätzen entlockt. Es steigerte sich der biblische Ausdruck zu einer wagen Unentschiedenheit, und begründete die Grundansicht, wie sie sich ergab. So bildete die Form, die Sprache, der Umriss des Bildes, gerade diese Ansicht heraus, und durch das Zusammentreffen so vieler Momente wurde sie nur um so begründeter und fester.

§. 54.

Das Bild, das sich dem Geiste des Talmuds in einer Unmittelbarkeit erschloss, in dem sich die einzelnen Theile zu einer Einheit, die in dem Verhältniss des Geistes zum Gegenstande bedingt ist, fügten, das durch die subjective Anschauung heraustretende Object ist, nach dieser Darstellung, durch die Zeitverhältnisse bestimmt. Es gab kein anderes Wissen, als das religiöse in dem gläubigen Gemüthe, und dieses setzte sich selbst durch den Glauben, den die Zustände hervorriefen. Diese aber, in dem grössten Elend und der grössten Noth, in einer gewissen Entartung befindlich, bildeten im Menschen einen innern Drang hervor, sich mit der Gottheit zu vermitteln und zu versöhnen. Das Leben sank zum Mittel herunter, um ein solches Ziel zu erreichen; wie jener Rabbi lehrte: die Welt ist nur ein Vorbereitungszimmer für den Eintritt in das königliche Gemach. Die menschlichen Thaten und Handlungen versöhnen die Gottheit, und erlösen die Menschheit; sie hat, nach einem unmittelbaren, kräftigen und gläubigen Bewusstsein, Gott selbst angeordnet und in der Bibel gelehrt. Ihr Zweck, ihre Bestimmung ist nicht immer fasslich, doch haben sie, nach der Weisheit Gottes, zugleich deren viele; und dunkel ahnt wohl auch manche der Sterbliche. Sie sind in einer heiligen Sprache verzeichnet, deren Wörter, nach ihrer Bedeutung, ihrem Anklang und Buchstabenwerthe, schaffend im Reiche Gottes ertönen, schaffend durch die That bethätigt werden. Es erschloss durch dieses Alles das Bild der Bibel sich in einem mystischen Helldunkel, in einem heiligen höhern Glanze, dem menschlichen Gemüthe; sie war der Abglanz des göttlichen Willens, das unmittel-

bare Werk Gottes, das er in der Schöpfung verwirklicht wissen wollte, und daher der Zweck der Schöpfung. Die Bibel wurde göttlich verehrt und hochheilig gehalten. Als Werk Gottes darf sie nicht wie Menschenwerk behandelt werden, und ist auch nicht wie ein solches angefertigt. Sie bedeutet Vieles mit einem Male, und alles Wahre kann und muss man darin finden. Und was man in derselben findet, alles ist heilig, Gott hat es gelehrt. Die Tiefe der Sprache, die Mannigfaltigkeit der Bedeutung waren der Ausführung einer solchen Ansicht nur förderlich. Zu diesem Bilde fügten sich nun die einzelnen Theile; in dieser Ansicht wurden die Gesetze und Gebräuche aufgenommen, die in der Bibel verzeichnet waren. Die Stellen, an denen sie verzeichnet sind, wurden auf eine mystische Weise dem menschlichen Gemüthe vermittelt; die Befehle und Verordnungen selbst, in dem religiösen Drang zur Heiligung des Lebens, hochheilig gehalten; sie erweckten wunderbare, religiöse Gefühle und Ahnungen.

Zweiter Abschnitt.

Die subjective Meinung des Talmud's über die Bibel oder der Inhalt derselben.

§. 55.

Den einzelnen Gesetzesstellen gegenüber, oder dem Bilde, in welchem sich diese erschlossen, stand der betrachtende menschliche Geist, und entzifferte sich daraus den Inhalt. Dieser ist zwar das Product dieser Betrachtung, und gehört darum wohl dem Objecte an; indessen dem Forscher, der sich ausserhalb dieses Gesichtspunctes stellt, erscheint die Meinung über das Bild, obgleich sie das maassgebliche Ergebniss desselben ist, insofern sie abweichend ist von einer andern, dennoch nur als ein

rein subjectives Dafürhalten. Der Geist schaut den Gegenstand in der ihm eigenthümlichen Weise an, und dieser weckt in ihm eine Ansicht, die er mit dem Begriffe darüber identificirt, oder an dessen Stelle setzt. Was bei der unmittelbaren Anschauung geschah, nämlich dass der Wahrnehmung die eigenthümliche Geistesrichtung voranging, dies geschieht auch bei der verständigen und vollbewussten Erkenntniss, dass nämlich dem Erkannten die subjective Meinung beigemischt ist, oder dass diese mit dem angeschauten Bilde identificirt wird. Diese Meinung ist nichts Anderes, als die subjective Ueberzeugung, in Beziehung auf den Gegenstand, der als Inhalt gesetzte Begriff. Sie ist nicht das Bild, sondern der als Inhalt desselben ermittelte und aufgefundene Begriff, der sich, in einem unerkannten und ungeahnten, divinatorischen Errathen, wie aus dem Einzelnen das Ganze, herausstellt, die Unterlage, aus der sich, nach der individuellen Auffassung des Exegeten, die einzelnen Theile ergeben sollen; mit einem Wort: die sich durch das Bild, und in Bezug auf dasselbe, herausstellende Ansicht; der Inhalt nach der subjectiven Ueberzeugung. Er ist zwar ebensowohl ein Product des Subjects, als des Objects, aber das erste ist insofern in Bildung desselben vorherrschend, als er in dem Geiste des Exegeten entstehend, und dort, ohne directe Rücksichtsnahme auf das Object, sich herausstellend betrachtet wird. Er bildete dem Bilde, dem Objecte gegenüber, gewissermassen das Substrat der Betrachtung und die subjective Ansicht.

Das Bild, das angeschaut wurde, war die biblische Gesetzgebung; der Inhalt würde demnach sein, wie dieselbe von Seiten des Talmud's gedacht wurde, in ihrer Ausbildung und Fortentwickelung, in der Art der Auffassung und ihrer Eintheilung. Dieser Inhalt nämlich, die Gesetzgebung hat sich nach ihrem Organismus, zum Theil unabhängig von der Bibel, stetig entwickelt und ausgebildet; durch die historische Gestaltung des Nationallebens, neue Ideen gewonnen, und dadurch einen Umfang und eine Bedeutung angenommen, die nicht ganz der Bibel angehörten. Aber nur in so weit die im Sinne des Talmuds bestehende Gesetzgebung in die Bibel, als ihr Inhalt, sowohl ihrem Wesen als ihrer Idee nach, hineinge-

hört, haben wir sie hier zu betrachten. Alles Andere müssen wir ausscheiden. Wir haben demnach den Inhalt, die Gesetzgebung, in drei Capiteln zu behandeln, nach seinem Wesen, nach seiner Idee, in der er aufgefasst wurde, und endlich nach seinem Verhalten zur Bibel. In dem ersten untersuchen wir, ob das unmittelbare Bild der Bibel, in Betreff der Gesetze und Gebräuche, einer organischen Veränderung fähig sei, um sich im Geist des Talmud's, bei veränderter Stellung und Ausbildung, naturgemäss fortbilden und entwickeln zu können; mit andern Worten: ob eine verschiedene Modification oder gar Gestaltung der Gesetzgebung nach der innern Beschaffenheit, in der nationalen Entwickelung, noch immer der Bibel angehöre. Im zweiten untersuchen wir die verschiedenen Auffassungen der Gesetze und Gebräuche, von ihrer Entstehung bis zur Zeit des Talmuds, und bestimmen, in welchem Sinne sie vom Talmud aufgefasst wurden. Endlich im dritten classificiren wir dieselben, und betrachten ihr Verhältniss zur Bibel. Diese drei Capitel behandeln also 1) den Inhalt der Gesetze und Gebräuche, 2) ihre Geschichte und ihre Auffasung und 3) ihre Classification in Beziehung auf die Bibel.

Capitel I.

Der Inhalt der Gesetze und Gebräuche.

§. 56.

Es ist schon oben dargethan, dass wie zur Herausstellung des ursprünglichen Bildes der menschliche Geist, nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit, thätig sein musste, so wiederum bei Ausbildung der Ansicht jenes das bedingende Moment mit sei. Je nach der Farbe, der Haltung, dem Ausdrucke, der Erscheinung und Darstellung, gestaltet sich die Ansicht darüber, und ist der Inhalt bedingt. Es ist dieses ein Wechselwirken der beiden ursprünglichen Glieder, des Subjectes und des Objectes, auf einander, die erst durch ihr Product uns kenntlich werden, abstract gedacht dagegen nur nach der

Idee, nicht aber als ein wesentliches Moment vorhanden sind.

§. 57.

Die Einwirkung des Bildes auf die Herausbildung einer Ansicht darüber ist aber in unserm Falle, nicht wie anderwärts, eine ideale, sondern sie ist von wesentlicher Bedeutung. Nicht dass die Ansicht nur dadurch motivirt und bedingt wird, nicht dass die subjective Ueberzeugung eine Beziehung erhält, und durch ein bestimmtes Bild hervortritt, die Bibel übte auch einen wesentlichen Einfluss auf den menschlichen Geist, und machte diesen homogen ihrem Wesen und ihrem Inhalt, so dass beide, ihrer Natur nach verwandt, ein um so begründeteres Resultat liefern mussten. Sie richtet und gestaltet nämlich den Verstand und seine Urtheile, durch die Gebräuche, die sie anordnet. Die Wahrnehmung und Anschauung eines jeden Gegenstandes wirkt zwar in gewisser Beziehung, durch den Geist, auf das Leben und die Lebensansichten; aber mittelbar durch diese erst zurück bestimmt sie die Richtung des Gemüthes, und leitet den Verstand. Denn nur das Leben und die That giebt Bestimmtheit und Sicherheit der geistigen Richtung, nur durch sie wird der Verstand und das Gemüth geleitet. Je freier das Leben und je freier die That, um so freier ist auch der Gedanke, um so ungebundener das Gemüth. Wenn daher bei jeder andern Wahrnehmung der Gegenstand keinen directen Einfluss auf das Leben und auf die That hat, so ist die individuelle Richtung, diesem Gegenstande gegenüber, eine freie, die sich bei scharfer Prüfung und critischer Zerlegung des Urbildes, nach und nach annäherungsweise lossagen kann von den unmittelbaren und unveräusserlich scheinenden Einflüssen und Grundbestimmungen der ursprünglichen Erscheinung. Hat der Gegenstand dagegen eine unmittelbare Verbindung mit dem Leben, und bestimmt er die That, dann stehet der Verstand und das Gemüth unter der Herrschaft desselben, und die Gedanken und Ansichten sind unfrei, von den Grundbedingungen, die die Erscheinung des Bildes veranlassen, getragen und bestimmt, so dass der

menschliche Geist zu einer von dem Urbilde unabhängigen und selbstständigen Auffassung sich nicht erheben kann. Es correspondirt aber dann auch die ursprüngliche Erscheinung mit der individuellen Ansicht, und dadurch wird das Resultat, für diesen Standpunct, ein um so überzeugenderes und sichereres. Dieses Letzte ist bei der talmudischen Ansicht über die Bibel der Fall; die Verordnungen und Vorschriften, die in einem unmittelbaren Glauben, durch die Bibel, erschlossen wurden, regelten das Leben, bestimmten die That, und gaben dadurch dem Verstande und dem Gemüthe eine dem Grundgedanken derselben verwandte Richtung. Es stand dadurch das Leben unter der Gewalt der Zeitumstände und der Bedingungen, die die Erzeugung des ursprünglichen Bildes bedingten, und die Ansicht über die Gebräuche und die Gesetze stimmte dadurch mit dem Grundbegriffe und dem Urgedanken, der zu Grunde liegt, mehr überein, als es durch die blosse Wahrnehmung möglich ist.

§. 58.

Liegt denn aber den verschiedenen Gesetzen und Gebräuchen der Bibel eine Einheit, eine Idee zu Grunde, dass sie dem Leben eine Richtung und Bestimmtheit geben sollten? Allerdings! Denn es herrscht und lebt in denselben ein einheitlicher Sinn, der sie bis ins Einzelne durchdringt und trägt. Was dieser sei, und wie er sich erweist, liegt zur Behandlung, ausser dem Kreise unserer Untersuchung; auch sind wir, aus Mangel einer umfassenden und gründlichen Bearbeitung, nicht im Stande, auf ein Buch zu verweisen, um Einsicht daraus zu holen. Uns genügt es indessen, a posteriori, aus dem durch sie sich herausstellenden Nationalcharacter der Juden zu erweisen, dass eine einheitliche Tendenz diesen Gesetzen und Satzungen zu Grunde liege. Denn wenn man auch die Mannigfaltigkeit derselben als eine zufällige Conglomeration und Coagmentation durch historische und climatische Ereignisse hervorgerufener und bedingter Sitten und Institutionen, die sich, durch die den Orientalen eigenthümliche Scheu vor dem Herkömmlichen und Hingebung an das Alte, zu einer venerabelen, ehrfurchtgebie-

tenden Heiligkeit hervorgearbeitet hätten, betrachten wollte, immer kann und wird sich aus derselben, wie aus jeder Zufälligkeit, sobald sie sich erhält, und schaffend im Leben auftritt, ein Etwas herausstellen, durch dessen Existenz diese Zufälligkeit zur Nothwendigkeit wird. So wunderbar grenzt das scheinbar Zufällige an das Nothwendige, und es wird in der Genesis und Organisation des Individuums sowohl, als der Völker, jenes durch die Existenz zu einer nothwendigen Bedingung. Es ist die Nothwendigkeit des Seins im Daseienden, dem als solchem eine Idee angehört. Eine solche Idee muss auch den im Nationalleben geschichtlich sich herausstellenden Gesetzen und Gebräuchen der Juden zuzusprechen sein, und sie bedingt die Einheit und die Tendenz derselben, und wirkt auf den jüdischen Volkscharacter. Aber in der Wirklichkeit ist ihnen selbst, a priori, eine Einheit und eine Tendenz nicht abzusprechen, und einer aufmerksamen Betrachtung stellt sich eine Idee heraus, die auch in dem Einzelnen wieder zu erkennen ist. Es haben also die Gesetze und Gebräuche der Juden eine ideale Einheit und eine practische Tendenz, und sie mussten folgerecht die Richtung des Verstandes und des Gemüthes bestimmen.

§. 59.

Gebräuche und Gesetze stellen sich aber in einer gewissen Unmittelbarkeit des Lebens von selbst heraus, und verändern und gestalten sich nach den Umständen und Verhältnissen der Zeit. Im Gemüthe des Menschen liegt ein Drang, seine Gefühle auch verkörpert hinzustellen; durch die That und die Handlung will er sie sich selbst klar machen und zum Bewusstsein bringen. Ein geheimer, leiser Zug des religiösen Sinnes bedingt und modificirt die That. Es ändert sich nun die Zeit, und die neue ruft, wenn nicht ein reflectirendes Bewusstsein sich dagegen stemmt, neue Institutionen und neue Satzungen hervor. Auch die Verhältnisse und Umstände weichen andern, und mit ihnen schwinden die an sie geknüpften Einrichtungen, wenn nicht ein äusseres, nicht in ihnen liegendes Moment, als der Glaube oder eine oppositio-

nelle Richtung, es verhindert; sie machen andern Platz. So ändert und wechselt die Zeit und mit ihr Sitten und Institutionen; ja selbst der stabile Orient muss nachgeben, und wenn die Gewalt der Verhältnisse mächtig drängt, und er die Umstände nicht besiegen, die neuen Einführungen seinen alten Institutionen nicht anpassen kann, gänzlich mit seinen Einrichtungen weichen. Doch im jüdischen Volk waren Beweggründe in Fülle da, von den alten Sitten und Gesetzen nicht zu lassen. Der Glaube erhielt sie aufrecht, das Leben in ihnen gab ihnen Haltung, und die damaligen Verhältnisse und Umstände beförderten vielmehr, trotzdem dass sie dem Leben und den Sitten dieser Zeit wenig zugesagt haben mochten, den Sinn und die Bedeutsamkeit derselben. Sie befestigten sich durch dieses Alles im Leben, und konnten sich den neuen hereinbrechenden Ideen fügen, ohne weichen zu müssen; oder besser, sie schlossen das Leben von der Bewegung der Zeiten, so weit als thunlich, ab, und besiegten und unterwarfen sich das, was sie aufnehmen mussten, was unabweisbar schien, indem sie zur erhöheten Potenz sich steigerten und erweiterten. Auf der einen Seite sind durch neue Verhältnisse neue Bestimmungen hervorgegangen, auf der andern durch den Gang der Dinge andere ausgeschieden; sie traten hinzu, traten aus, oder wechselten mit andern; der Kreis jüdischer Gebräuche und Gesetze blieb aber bei allen diesen Veränderungen nach seinem Ganzen und Grossen ewig derselbe.

§. 60.

Die Idee und die Einheit, die in diesem Gesetzeskreis der Juden involvirt lagen, bedingten es nun, dass diese Zusätze nicht äusserlich blieben, dass das Ausgeschiedene keine Lücke machte. Sie mussten die Gesetze und die Gebräuche durchdringen und beleben, und indem sie sich entwickelten, die Veränderung mitmachen und sich aneignen. Durch die unabweisbaren, hervortretenden Momente mussten sie durch sich selbst auf der einen Seite sich erweitern, auf der andern ergänzen. Der wesentliche Inhalt und der Umfang der jüdischen Gesetze und Ge-

bräuche blieben unverändert, nur durch den Lauf der Zeiten stellten sie sich modificirt heraus. Das Leben bildete sich fort, und die Institutionen und die Lehren erweiterten und vermehrten sich durch neue Lebensereignisse, durch neue Ideen. Bewirkte nun schon die Idee durch sich selbst, dass die neuen Formationen den alten entsprachen, und der Natur und dem Wesen dieser verwandt waren, so bewirkte dieses noch viel mehr die Richtung des menschlichen Geistes und seines Gemüthes. Die That nach biblischer Vorschrift kräftigte die Lebensansicht und gab ihr dadurch eine dauernde Richtung. Sie entsprang durch einen unmittelbaren Glauben aus der Idee und der Einheit der alten Gesetze und Gebräuche, und indem s i e das Leben richteten und regelten, wurde die Lebensansicht und die menschliche Entscheidung diesen homogen. Das Urtheil und die Ansicht dieser Zeit über die Gesetze und Gebräuche entsprach daher in der That dem Wesen und der Natur derselben. Denn wie diese durch sich selbst sich organisch fortbildeten, die neuen Momente in sich aufnahmen und assimilirten, immer aber sich gleich zu bleiben schienen; eben so bedingten sie auch die selbstständige, nationale Entwickelung, und indem sie ihr eine Richtung gaben, und sie sich verwandt machten, behaupteten sie sich in derselben in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit. Durch dieses Zusammentreffen einzelner Momente gewann also die subjective Ueberzeugung und Meinung von der Unveränderlichkeit des Gesetzes und der Gebräuche an innerm Gehalt und an Kraft, und nur zu leicht erklärlich und wahr müssen wir den Ausspruch finden, dem wir so oft im Talmud begegnen, dass „alle Verordnungen und Einrichtungen vom Sinai wären“, von Gott, dem Gesetzgeber, selbst; obgleich sie entschieden durch Zeitverhältnisse herbeigeführt waren. In der That ist es so; denn sie lagen in der Gesetzgebung involvirt, und sind nur durch Zeitverhältnisse hervorgetreten. Die Gesetzgebung hat sich zwar erweitert, aber sie behauptete sich in der einheitlichen Tendenz, die ihr ursprünglich eigenthümlich war. Sie war in dieser Erweiterung, um in einem Sprichwort zu sprechen, wie in der Entfaltnng die Eiche aus der Eichel, von Anbeginn durch diese bedingt und bestimmt.

Fassen wir dieses zusammen, so stellt sich uns folgendes Resultat heraus: in den Gebräuchen und den Gesetzen der Bibel herrscht eine Idee, die sich im Laufe der Zeiten immer mehr entwickelte und herausstellte. Doch blieb in dieser Entwickelung die Idee immer dieselbe, und in der Ueberzeugung davon hielt man den Inhalt und den Umfang der Gesetze und Gebräuche dieser Zeit gleich dem der früheren.

Capitel II.

Die Auffassung und die Geschichte der Gesetze und Gebräuche.

§. 61.

Um genau zu bestimmen und zu begreifen, in welchem Sinne die Gesetze und die Gebräuche der Bibel aufgefasst wurden, um den Inhalt der biblischen Gesetzgebung, wie ihn sich der Talmud dachte, nicht nur nach seinem materiellen Umfange, sondern auch nach seiner Idee und seiner Bedeutung kennen zu lernen, müssen wir zuvor einen prüfenden Blick auf die Entstehung und die Geschichte der Gesetze und Gebräuche, insbesondere wie sie sich bei den Juden von Anfang an bis auf die Zeit des Talmud's gestalteten, werfen. Da wir aber über den grösseren Theil der geschichtlichen Belege entbehren, so müssen wir vom philosophischen Standpuncte aus diese Untersuchung führen.

§. 62.

Dass Gebräuche eben sowohl als Gesetze uralt, nicht alle erst im Verlaufe geschichtlicher Entwickelung entstanden, und theils etwa durch climatische oder historische Einflüsse, theils durch zufällige Erscheinungen hervorgerufen seien, dafür zeugt die einfache Thatsache, dass, je älter ein Volk ist, je tiefer es in der grauen Vorzeit wurzelt, es um so mehr Gebräuche hat, und dass Gebräuche, so weit die Geschichte reicht, wie Gesetze, uns überall entgegentreten. Gesetze müssen der

Entstehung eines jeden Staates, der selbst nur durch Gesetze wird, nothwendig vorangehen; und also, wenn sie nicht durch ein anderes Etwas ersetzt wurden, da Menschen ohne Staat nicht denkbar sind, mit dem Menschen gleichen Alters sein. Aber auch Gebräuche treffen wir, so weit unser Wissen hindringt, im Alterthume an. Die graue Vorzeit hat, so weit nur die Spuren der Geschichte reichen, Gebräuche aller Art. Indien in seiner idealen Beschaulichkeit, Griechenland mit seinem natürlichen, plastischen Schönheitssinn, ja selbst Rom in seinem practischen Materialismus hatten, bevor das Bewusstsein tagte, und der Verstand erwachte, ihre Gebräuche. Noch jetzt treffen wir, bei Völkern, die noch nicht geschichtlich sich entwickelt haben, und in dem Zustand der Natürlichkeit sich befinden, ganz ausgebildete Systeme von Sitten und Gebräuchen. Nach einem natürlichen Schlusse setzt dieses voraus, dass auch die Gebräuche, in ihrer Ursprünglichkeit, mit der Menschheit gleichen Alters seien. Ueber die Gebräuche der Juden treffen wir darum, im Talmud hier und da, Notizen an [1], dass sie lange vor der Offenbarung auf dem Berge Sinai üblich und herrschend waren. Keineswegs war es also die Gesetzgebung Mosis, die diese Gebräuche erst einführte, sie wurden schon viel früher geübt. Die Gebräuche und die Gesetze sind aber nicht von ungefähr entstanden, sie sind ihrem Wesen nach in der menschlichen Natur bedingt und begründet. Das Leben hat sie nur herausgestellt, nach den Verhältnissen und Zeitumständen modificirt, und die Offenbarung sie geheiligt.

§. 63.

Wir müssen also die Ursache ihrer Entstehung in der Natur des Menschen aufsuchen, in ihr den Keim nachweisen, zu dem, was sich im Verlaufe der Zeiten herausentwickelt. Ein grosser Gelehrter Deutschlands sagt hierüber sehr treffend [2]: „es fordert ein allgemei-

1) Joma 28 b. — Bereschith Rabba 64.
2) Creuzer Symbolic. I. 8.

ner Drang der Menschennatur sehr früh bestimmte äusserliche Zeichen und Bilder für unbestimmte Gefühle und dunkles Ahnen." Im unmittelbaren menschlichen Bewusstsein und im Gemüthe ist das Thun und Handeln, sofern es nicht die persönliche, moralische Freiheit ergreift, bedingt und bestimmt. Ein unbestimmtes Gefühlsleben vertritt, wo das volle, verständige, freie Bewusstsein noch nicht erwacht ist, und als Regulator des Lebens dieses aus einem träumerischen Halbwachen gewaltsam reisst, als Leiter und Ordner des Daseins, in erhöheter Potenz, die Stelle des thierischen Instincts. Durch einen leisen, geheimen Zug wird dieses im Leben verificirt und bethätigt, und bei den freien, moralischen Handlungen durch Eigenthümlichkeiten und Modificationen aller Art an denselben verwirklicht. Es giebt später, bei gänzlicher Ausbildung, wenn es sicher geworden, und sich innerhalb bestimmter Grenzen äussert, den Grundcharacter eines jeden Menschen an, der sich in allen Stücken geltend macht, und durch Thaten herauszutreten, durch Zeichen und Bilder sich selbst anschaulich zu machen strebt. Denn es ist ein lebendiger Drang in jeder Menschennatur, der jedes unbestimmte Gefühl und jedes dunkle Ahnen durch Zeichen oder Thaten in's Leben, in die Wirklichkeit zu setzen sucht. Nun lebt aber auch im Menschen ein dunkles Streben sich mit etwas Höherm zu vermitteln. Es ahnt der Mensch die Hoheit und die Erhabenheit eines göttlichen Wesens, und ein dunkles Gefühl drängt und treibt ihn, sich loszureissen von den alltäglichen Begebenheiten des Lebens, und sich diesem Wesen zu nahen und anzuschliessen. Das Gemüth in seiner religiösen Entfaltung fordert diese Erhebung zu Gott über das irdische Leben, diese Verehrung seines heiligen Wesens. Auch dieses Gefühl und dieses Ahnen strebt durch Bilder und Zeichen sich anschaulich zu machen, aus dem Reiche des Gefühlsleben in's wirkliche einzugehen, und in diesem religiösen Drang werden auf eine unmittelbare Weise Thaten und Handlungen oder Modificationen und Eigenheiten derselben vermittelt, die das Streben nach Erhebung und die Anerkennung der Hoheit und Erhabenheit einer göttlichen Macht bekunden und verwirklichen. Dieses sind religiöse Ge-

bräuche; so entstehen und so haben sie ihren Ursprung. Der Verstand, der nur eine materielle Nützlichkeit erstrebt, und nach Zweckmässigkeit ringt, hat natürlich, wenn nicht überwiegende Gründe ihn bestimmen, oder er selbst in einer Richtung befangen ist, kein Gehör für die leisen Zuflüsterungen eines solchen religiösen Gemüthes, dessen Inhalt nur dem Idealen zugewendet ist; er bestreitet und negirt dessen Thesen, und widerstrebt der Ausführung solcher Thaten, Handlungen oder Handlungsweisen. Doch ganz kann er sich der Gewalt und dem Einflusse desselben nicht entwinden, und dort, wo das Auge des Verstandes nicht hindringt, handelt der Mensch nach einem dunkeln Gefühle in der Unmittelbarkeit einer religiösen Gemüthskraft. Die gewordene That, die Handlung, und das durch sie zum Bewusstsein erhobene Gefühl wird aber, wenn der Verstand in einer dem Gemüthe oppositionellen Richtung sich befindet, (und das ist immer der Fall, wenn er untersucht,) Gegenstand seiner Betrachtung, und seiner Unzweckmässigkeit wegen getadelt und bestritten. Dieser ewige Kampf zwischen dem Gemüthe und dem Verstande ist uns auf diese Weise in Aussicht gestellt, und eine wahrhafte Vereinigung beider oder ein Sieg des Einen über den Andern ist eine Aufgabe, die mindestens von dem Standpuncte unserer Zeit, die in sich zerfallen ist, und selbst in einer dem Gemüthe theils homogenen, theils oppositionellen Richtung, immer also unter dessen Einfluss sich befindet, nicht genügend gelöst werden kann. Ob aber je der Menschheit die Lösung derselben gelingen werde, ist eine Frage, die nicht hineingehört in den Kreis einer Arbeit, die wohl die Vergangenheit nicht aber die Zukunft oder die Gegenwart speculativ zu betrachten sich vorgesetzt hat. Wohl dürfte man behaupten, dass dieses die Zeit der wirklichen Erlösung sein werde [1]).

1) Die Worte eines Kirchenvaters sind: „Der jüngste Tag des Herrn wird nahen, wenn zwei werden Eins sein, und das Aeussere wie das Innere wird. τὸ ἔξω ὢσ τὸ ἴσω — Clemens Alexandr. Strom. lib. III. Cap. 14.

§. 64.

Die Gebräuche sind, nach dieser Darstellung, dem Gefühlsleben, dem Gemüthe in seiner Unmittelbarkeit entsprungen, und haben ihren nächsten Grund in einer religiösen Richtung desselben, in jenem Drange sich thatsächlich und augenfällig mit dem höchsten Wesen zu verbinden, sich seine geahnte Höhe und Erhabenheit zu vermitteln. In der Vollkommenheit des Gemüthes und in seiner Mannigfaltigkeit sind daher die Anfänge aller Gebrauchssysteme bestimmt, dadurch nämlich, dass es auch in einem religiösen Streben sich äussert. Die Gebräuche, als in der menschlichen Natur bedingt, sind darum mit dem Menschen gleich alt, eben so wohl als Sprache und Staat; und in dem ersten Menschen war der Keim zu ihnen, wenngleich nicht entfaltet, durch hinzutretende Aeusserlichkeiten aber auch noch nicht verderbt und verbildet, in seiner natürlichen Vollkommenheit. Dass wir den ersten Menschen nicht in einem rohen Zustande, wie einen wilden Samojeden oder Feuerländer, [die nur in einer durch climatische oder historische Einflüsse herbeigeführten Entartung sich befinden] uns denken, braucht jetzt kaum mehr erwähnt zu werden. Eine solche Ansicht ist längst verworfen, und wir können uns ihre Entstehung jetzt nur durch jenes Streben erklären, das in seinem revolutionären Schwindel alles Alte umkehren und erniedrigen wollte; denn sie streitet, aus Opposition gegen die geschichtliche Tradition eben so wohl, als gegen den innern Adel des menschlichen Geistes, und die natürliche Richtigkeit jeder gründlichen Betrachtung. Die Natur, die bei Bildung des ersten Menschen, zu einer schöpferischen Thatkraft, wie nie wieder, sich erhob, kann nur, da weder historische, noch climatische Hemmnisse hindernd entgegentraten, das Ideal der Menschengattung erstrebt und hervorgebracht haben. Wir können uns nicht an demselben einen Mangel dessen, wessen der Mensch in seiner Natürlichkeit fähig ist, denken; denn es musste eine solche Defection an dem Urbilde, in der Fortpflanzung, wie die Erbsünde, nothwendig von Einem auf den Andern übergehen, und nie sich ausgleichen;

weil sonst angenommen werden müsste, es habe sich in der Fortpflanzung Etwas aus Nichts herausgestellt. Im ersten Menschen muss daher der Keim zu Allem gedacht werden, das sich im Verlauf der Zeiten entfaltete, und jede Vollkommenheit, der wir begegnen, κατα δυναμιν in ihm, wie nach dem Satze der bekannten Einschachtelungstheorie, vorhanden gewesen sein. Wiederum muss aber, was in einer unmittelbaren Natürlichkeit sich offenbart, in seiner grösstmöglichsten Vollkommenheit in ihm gelegen haben, da der Schöpfung desselben Nichts hemmend entgegengetreten ist. Wenn daher auch das, was zu seinem sichtbarlichen Hervortreten der äusserlichen, anregenden Sinnenwelt bedarf, nur der Möglichkeit nach in ihm vollkommen war, so muss wiederum das, was sich durch sich selbst, durch seine eigene Kraft herausstellt, in ihm auch der Wirklichkeit nach, vollkommen ausgebildet gewesen sein. Denn jede Vollkommenheit, die nicht der Entwickelung bedarf, muss eben deswegen schon dem Wesen nach in ihm liegen. — Die innere Welt des Menschen, oder das, was sich unmittelbar ergiebt, ist das Gemüth, das Gefühlsleben; was durch die äussere Sinnenwelt, durch Erfahrung wird, durch diese sich erst bildet und herausstellt, der Verstand. Jenes setzt die äussere Welt sich gleich, in Uebereinstimmung mit sich selbst, dieser fügt sich der Erfahrung, und sucht sich mit dieser auszugleichen; jenes erzeugt die unmittelbare That, dieser prüft und erkennt die Welt. Dass sie nicht in einer abstracten Geschiedenheit realiter fungiren, dass die That durch Prüfung und in Uebereinstimmung mit dem Verstande geschieht, dass die Vermittelung der Sinnenwelt durch das Medium des Gemüthes vor sich geht, braucht kaum erwähnt zu werden. Wir haben hier nur beide in einer Abstraction betrachtet.

§. 65.

Im ersten Menschen war demnach das Gemüth, das Gefühlsleben, der sogenannte menschliche Instinct, in seiner höchsten Potenz, κατ' ἐνεργειαν ausgebildet vorhanden, während der Verstand, der Prüfer und Leiter des Lebens, der zu seiner Entfaltung einer stetigen Erfah-

rung bedarf, vor Erreichung dieser, nur der Möglichkeit nach in ihm vollkommen war. Jener erzeugt in einer Unmittelbarkeit die Thaten und Handlungen des Menschen, sich und bedingt sie; er schuf sich die Sprache und die Elemente des Staates; er entscheidet, wenn der Verstand entgegenzutreten noch nicht veranlasst ist, bei neuentstehenden Fällen, und in neuen Ereignissen, in einer gewissen Bewusstlosigkeit, und setzt sich äusserliche Zeichen. In der Vollkommenheit und Ausbildung des Gemüthes im ersten Menschen war aber auch jener hohe Drang, sich mit der Gottheit zu vermitteln, jenes religiöse Streben, die innere reine Frömmigkeit des Sinnes zu verwirklichen und lebendig durch die That hinzustellen. Es forderte einen sinnlichen Ausdruck, und modificirte Thaten und Handlungen, um diesen seinen Sinn zu bekunden und darzustellen. Der erste Mensch hatte demnach schon Gebräuche; seien sie nun durch den innern Drang in ihm nur hervorgegangen, oder in der festen Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, zu einem Gottesbefehle objectivirt worden. Es ist thatsächlich für uns eben so gleich, als für den ersten Menschen, der in seiner Ueberzeugung nie an der Bestimmtheit derselben oder an der Wahrheit seines Glaubens Ursache zu zweifeln fand; denn sie sind durch eine höhere Gewalt, als die menschlicher Willkürlichkeit oder Zufälligkeit entstanden; sind also nicht als thörichte Einfälle der Laune oder als Werke trügerischer Priester zu erachten. Es ist zwar nicht zu leugnen, dass in den verschiedenen Gebrauchssystemen historische und climatische Ereignisse verschiedentlich influirten, dass despotische und hierarchische Herrschergewalt Manches modificirte; aber eben so wenig man berechtigt ist, der verschiedenen Religionssysteme wegen, dem Menschen überhaupt Religion und religiöses Gefühl abzusprechen, eben so wenig kann man, der verschiedenen Gebräuche wegen, die wir bei verschiedenen Völkern antreffen, den innern religiösen Drang, sich mit Gott durch That und Zeichen zu verbinden, sich ihm zu nähern, leugnen. Es beweist im Gegentheil gerade diese Verschiedenheit, dass der Sinn für Gebräuche dem Menschen angeboren sei, und dass er in den ersten Menschen, deren Gemüthsleben wir als das ausgebildetste bezeichnet haben

am vollkommensten gewesen sei. Der erste Mensch hatte daher, wie gesagt, Gebräuche [1], und die nachfolgenden Geschlechter schufen bei neu eintretenden Momenten sich nach diesem unmittelbaren Drang neue. Sie mögen sich, nach den Verhältnissen der Zeit, zufolge ihrer individuellen Vollkommenheit, in Beziehung auf das Gefühlsleben, am bestimmtesten ausgeprägt, und zu einem Ganzen vollendet haben. Sollten wir nicht den einfachen biblischen Erzählungen der ersten Bücher der Genesis folgen? Die ersten Menschenkinder opferten schon dem Gotte ihrer Seele, und des ersten Menschen Thaten und Handlungen waren alle nicht nach einer innern Zweckmässigkeit, sondern nach einem religiösen Gefühle bestimmt. So weit erstreckte sich in keinem Gebrauchssysteme der Einfluss des religiösen Gemüthes. Nicht einmal alle Früchte der Erde durfte er essen, und schwer wurde sein Gewissen verletzt, als er von dem Baume kostete, dessen Früchte ihm erst durch Erfahrung, nach einer Erkenntniss, geniessbar erschienen.

§. 66.

Im Verlaufe der Zeit, bei den folgenden Geschlechtern, müsste aber das nach climatischen und historischen Bedingungen sich mannigfach herausstellende Gefühlsleben, nach seiner individuellen Verschiedenheit, sich immer eigenthümliche Gebräuche bilden, wenn nicht theils die geistige Verwandtschaft, theils die Gewalt der Ueberlieferung die gleichmässige Beschaffenheit der jedesmaligen Gebräuche bedingte. Denn so wie die psychische und physische Verwandtschaft des Vaters mit dem Sohne diesen immer, gleich jenem, Aehnliches finden oder schaffen lässt, so wirkt auch die Gewalt der Gewohnheit und die Macht der ausgeübten That auf die Richtung des Gemüthes, sie stets in einer Bahn zu erhalten, die nicht allzusehr von der überkommenen abhorrirt. So lange also

1) Es hat sich die Sage darum im Talmud und den Midraschim erhalten, dass der erste Mensch die Gebräuche alle geübt habe. Und lange vor der Offenbarung habe Abraham sogar עירובי תבשילין beobachtet, und Abimelech mit Gott nach jüdischen Gesetzen verhandelt. Maccoth 9, a.

der Verstand, selbst vom Gemüthsleben bestochen und verdunkelt, sich der Zweckmässigkeit wegen nicht der Ausführung widersetzte, so lange er nicht, in Ueberzeugung von der eigenen Unfehlbarkeit seines Strebens, in directem Widerspruch mit der überlieferten Lebensweise stand, mit einem Worte, solange er noch Eins war mit der Richtung seines Gemüthes, hatte dieses noch volle Gewalt in seinem Drange zur Selbstversinnlichung und Verkörperung, und die Zeichen und Bilder, Thaten und Handlungen, die es schuf oder bedingte, waren denen ähnlich und verwandt, die von Alters her überliefert wurden. Sie waren, so weit sie Verhältnissen angehörten, die auch in der frühern Zeit herrschten, ganz wie die überlieferten; in neu eintretenden Fällen dem Geiste und der Richtung der früheren Zeit, die sich auf die neue übertrugen, nachgebildet.

§. 67.

Aber der Idee nach war dieses Residuum und Vermächtniss der hingeschiedenen Zeit, die Gebräuche, die die neuen Geschlechter übten, von einander und zum Theil von den alten sehr verschieden. Von ihnen waren nämlich manche der Art, dass sie auch, ohne Ueberlieferung, durch die Gewalt historischer, genetischer und climatischer Bedingungen, oder psychischer und politischer Zustände, sich von selbst herausgestellt hätten; gegen die Ueberlieferung herrschte darum eine innere Scheu, eine gewisse Veneration, die durch die Uebereinstimmung des innern Gewissens mit ihnen entstand. Diese haben zur Basis ein Sittlichkeitsverhältniss,[1] wenigstens dürfen wir es also nennen. Andere hatten sich wieder als practisch nützlich bewährt; sie wurden mit Absicht und Beharrlichkeit beobachtet und überwacht. Sie hatten einen Zweck, der durch materielle und ideelle Vortheile, die er gewährt, die essentielle Nothwendigkeit bedingt. Lag der Zweck jener in ihnen selbst, und wurden sie ihrer selbst wegen geübt, so hatten diese nur einen äussern Zweck, und wur-

1) Dasjenige, was vor dem Forum des Verstandes seine Billigung und Rechtfertigung erhält, ist schon herausgetreten aus dem Sittlichkeitsverhältniss. Man vgl. Hume's Essays. Inquiry concern. the principles of Morals, Sect. I. u. V.

den eines Andern wegen aufrecht erhalten. Da ihre Beobachtung nützlich oder nöthig schien, dieselben aber nicht immer den allgemeinen oder den individuellen Sittlichkeitsverhältnissen in einzelnen Fällen entsprachen, so wurden sie durch Gewalt beschützt; durch Lohn und Strafe ward ihnen Werth und Geltung verschafft, und ihrer Aufrechthaltung aller Vorschub geleistet. Sie bilden die Gesetze. Wir halten diese nicht, innerhalb eines Menschenverbandes, als aus einer beabsichtigten Zweckmässigkeit entstanden, zur Aufrechterhaltung des Rechts oder der Ordnung; weil Recht in practischer Bedeutung, von der allein hier die Rede sein kann, nur durch Ausführnng der Gerichtsbarkeit, aus der Gesetzmässigkeit sich entwickelt, Ordnung aber erst aus dem Begriff eines Staates entspringt; beide also gerade, da sie erst durch das Gesetz möglich sind, wiederum dieses oder ein Surrogat desselben voraussetzen. Es muss darum, da es als Gesetz schon eine Absichtlichkeit in sich schliesst, seine Anfänge in Bestimmungen suchen, die der menschlichen Natur ohne Weiteres, als solcher, entspringen, und diese sind nichts Anderes, als Gebräuche, die sich unmittelbar von selbst herausstellen, und in denen später eine Zweckmässigkeit gefunden und erkannt wird. Endlich aber haben sich Gebräuche erhalten, die weder einen innern noch einen äussern Zweck hatten. Sie sind durch Zufall, weil sie mit dem Verstande noch in keinen Widerspruch geriethen, um von diesem beseitigt zu werden, oder besser durch Gewohnheit und Accomodation, die sich bis in's Unveräusserliche steigern konnte, im Leben geblieben. Sie umfassen das Gebiet der Sitte.

§. 68.

Dass diese drei Arten der herrschenden Gebräuche, die durch die Tradition auf die nachfolgenden Geschlechter übergingen, nur der Idee nach verschieden waren, in der That aber in einander eingriffen, und, wie alle menschlichen Statute, über sich hinausgingen, braucht kaum erwähnt zu werden. Es kann die Sittlichkeit durch die Macht des Gefühllebens, die sich als practisch zweckmässig zu bewähren scheint, zum Gesetze, durch vor-

herrschende Verhältnisse aber unterdrückt und bekämpft, zur Sitte; eben so das Gesetz durch die Ueberzeugung von einer unveräusserlichen Zweckmässigkeit, die sich bis zu einem Sittlichkeitsgefühl steigert, zur Sittlichkeit, im Gegentheil durch das Minderhervortreten der Zweckmässigkeit, zur Sitte; und endlich eben so die Sitte durch die Macht der Gewohnheit, die sich bald zu einer Unveräusserlichkeit, bald durch Accomodation zur Nützlichkeit erhebt, zum Gesetze und zur Sittlichkeit werden. Da indessen diese Reflexion rein philosophisch ist, und die Gebräuche, ohne jeden Unterschied, nur nach dem innern Gehalte, den sie nach einem Richtigkeitsgefühl für dieses Geschlecht hatten, in Ehren gehalten wurden, nicht aber der Idee nach, die ihnen zu Grunde lag, so hat das factische Heraustreten der damaligen Lebensansicht, auf unsere Betrachtung keinen directen Einfluss.

§. 69.

Wie die Gebräuche aber waren, die von diesen Geschlechtern geübt wurden, welchem der vielen Gebrauchssysteme sie sich am meisten genährt haben, wer will, bei dem gänzlichen Mangel an historischen Nachrichten aus dieser Zeit, Untersuchungen oder Vermuthungen darüber anstellen? Auch ist für unsere Arbeit eine solche Ermittelung von geringem Nutzen. Wir haben zunächst, bei dem jüdischen Volke, nur die Betrachtung anzustellen, wie die Auffassung der Gebräuche im Allgemeinen, bedingt von dem Nationalcharacter und der Gewalt historischer und climatischer Ereignisse, sich in dem jüdischen Gebrauchssysteme ausbildete und gestaltete. Die vorangegangene Darstellung diente nur dazu, einen Blick in das Wesen und die Natur der Gebräuche zu eröffnen. Sie waren in ihrer Ursprünglichkeit durch jenen innern allgemeinen Drang, sich mit Gott zu vermitteln, und das tiefinnere Gottgefühl zu bethätigen, wenn Begebenheiten im Leben dazu Veranlassung gaben, (und das musste zu jeder Zeit geschehen) wie von selbst entstanden; sie wurden nun von der Nachwelt aufgenommen. Aber der Verstand kämpfte gegen sie, und musste sie besiegen. Nur ein dunkles, innerliches, unbewusstes,

seiner Aeusserung nach fast instinctartiges Gefühl hatte sie hervorgerufen, und den Menschen zu ihrer Ausführung bestimmt. Er konnte sich von ihrem Werth oder Unwerth noch keine Rechnung geben. Mag das Gewissen, das sie überwachte, und für ihre Aufrechterhaltung sorgte, sich auch in mannigfachen Gefühlen, als Furcht, Ahnung etc. dem unbefangenen Gemüthe objectivirt haben, noch hatte es nicht durch Erziehung, Lehren und Gewohnheit jene innere Gewalt gewonnen, die die Vortheile des Lebens, deren man verlustig schien, oder die Nachtheile, die man sich zuzog, aufwiegen konnte. Der Verstand erwachte, und hatte allmälig an Erfahrung zugenommen. Er lässt nur das practisch Zweckmässige gelten, und eröffnete darum einen Krieg für das, was durch die Gebräuche ihm verloren ging. War er nun in dem Kampfe gegen die Gesetze, zum Theil von der Nützlichkeit oder gar von der Nothwendigkeit überzeugt, gegen die Sittlichkeitsregeln, in einer Richtung des Gemüthes befangen und von der Trefflichkeit ihres Inhalts bestochen, weniger mächtig und weniger glücklich; so waren es die Sitten vorzüglich, die seine negirende, vernichtende und auflösende Kraft am meisten fühlen mussten, zumal wenn sie einem practischen Nutzen zuwider liefen. Das Gesetz und die Sittlichkeit geriethen nur dann mit dem Verstand in Streit, wenn er durch Verhältnisse verschiedener Art von dem alten Standpunct abgewichen, nicht mehr die Richtigkeit und die Nothwendigkeit solcher Satzungen anerkannte; die Sitten dagegen waren, da sie Nichts als die Gewohnheit für sich hatten, stets seiner zersetzenden Kraft ausgesetzt; und um so mehr, da das Band, das sie verknüpfte, selbst noch nicht fest genug war, um ihnen Dauer und Halt geben und den Verstand zügeln zu können. Dieser musste darum siegreich kämpfen, und indem er sich ablösete und befreiete von der traditionellen Lebensansicht, immer mehr seine Kraft, selbst zum Angriff gegen Sittlichkeit und Gesetz, mit Glück entfalten, zumal da er durch jeden Sieg immer ein grösseres Selbstvertrauen zu sich gewann, und die Ueberzeugung von seiner Unfehlbarkeit noch nicht, durch die im Leben sich herausstellenden Inconsequenzen seiner Theorie, erschüt-

tert war. Das Gebrauchssystem, das altersher überkam, sank so unter den steten Angriffen des Verstandes zusammen.

§. 70.

Aber, bis der Verstand nöthige Kraft zum Angriff sich errang, hatten auch die Gebräuche sich inveterirt, und durch die Gewalt der Gewohnheit, die fast die Richtung des Geistes bedingte, zu einer gewissen Zweckmässigkeit auf der einen Seite, und zu einer gemüthlichen Innerlichkeit auf der andern sich gesteigert. Das Gewissen, das sie überwachte, wurde dadurch erkräftigt, und konnte sich in Gefühlen mannigfacher Art objectiviren. Ein neues Moment wurde nun gar aus der Geschichte der Religion, die den Gebräuchen ihrem innern Wesen nach ohnehin verwandt ist, hinübergeholt und übertragen, nämlich: der Offenbarungsglaube. Sein nothwendiges Heraustreten in der Geschichte der Religion und des religiösen Gefühles musste folgerechten Einfluss auf die Bethätigung desselben, auf die Gebräuche haben. Es geschieht aber keine geschichtliche Entwickelung und kein Fortschritt gewaltsam; Alles ist in einem gradaten, stetigen Anderswerden begriffen. Wie die Idee der Offenbarung aus den herrschenden Ansichten hervorging, sich diesen anschloss, diese in sich aufnahm, befruchtete und weiter bildete; also mussten auch die Thaten und Handlungen, die sie hervorrief und bedingte, hervorgehen aus der herrschenden Lebensweise und den überkommenen Gebräuchen, und sich diesen anschliessen. Wohl musste der Offenbarungsglaube, nach einer gewissen Unmittelbarkeit, und nach dem innern Drang, zur Bethätigung der neuen Idee, sich manche neue Institutionen setzen, manche alte ausmerzen; der Geist des Ganzen aber durfte durch diese Veränderungen nicht innerlich ergriffen, nicht aufgegeben werden, oder besser die Form, soweit sie durch die herrschende Lebensansicht getragen und bedingt wird, konnte nicht gewaltsam verletzt werden; sie behauptete sich in ihrer essentiellen Nothwendigkeit der neuen Entfaltung und Entwickelung gegenüber. So wurden die alten Ge-

bräuche, so weit sie vereinbar oder unabweisbar waren, in den neuen Ideenkreis aufgenommen, und erhielten dadurch eine Weihe. Sie hatten früher sich in dem Leben incarnirt und inveterirt, waren durch die Tradition in sich erstarkt, und konnten darum nun im Offenbarungsglauben sich auch als von Gott geheiligt herausstellen. Durch diese Entwickelung machte eine neue Auffassung der Gebräuche sich geltend; sie schienen durch die Nothwendigkeit der neuen Idee gesetzt und bedingt. Sie wurden geoffenbart und sammt ihrer Idee gelehrt. Gott hat sie den Menschen befohlen. Durch diesen Glauben wurden sie alle auf gleiche Stufe gestellt. Und wie der innere Gehalt aller jetzt gleich wurde, und ihr Werth; denn Gott hat ja Eines wie das Andere verzeichnet; so schwanden auch alle Unterschiede zwischen ihnen, und Sittlichkeit, Sitte und Gesetz wurden jetzt zur objectivirten Religion. Mochte nun auch Manches, das im Gefolge historischer, climatischer oder genetischer Bedingungen nicht als Gebrauch, sondern als Accomodation an die Verhältnisse, entstanden sein mag, mit in das System hineingezogen worden sein; es wurde immer als geoffenbart betrachtet, dem Uebrigen gleichgestellt; es wurde heilig.

§. 71.

Aber ist es denn schon sicher und historisch begründet, dass eine Offenbarung gewesen, um Schlüsse so folgerecht daraus zu ziehen? wird wohl von vielen hier eingeworfen. — Wohl! Doch gehört der Nachweis und die Begründung einer Offenbarung, als Factum, gar nicht in den Kreis unserer Betrachtung, weil dieselbe auf keine Weise damit zusammenhängt. Ob eine Offenbarung nothwendig sei oder nicht, fällt der Betrachtung einer Religionsphilosophie zu; ob sie real oder ideal war, im Geiste oder in Objectivität vor sich gegangen, oder gar ob die Erzählung davon mythisch oder aus dem intentiosen Bericht eines Priesterregiments entsprungen sei, eine solche Frage gehört, sofern die Antwort eines gläubigen Bewusstseins nicht genügt, vor das Forum einer critisch-geschichtlichen Untersuchung über das Zeit-

alter, in welchem sie vor sich gegangen; unsere Arbeit interessirt sie nicht. Auch läuft die Frage nur darauf hinaus, ob wir, ausgestattet mit so vielen Erfahrungen, beschränkt durch die Ueberzeugung von einer naturgemässen Regelmässigkeit, mit in Natürlichkeit ausgebildeten Sinnen, hätten wir dazumal gelebt, Etwas geschaut hätten des grossartigen Wunders. Dass jenes Geschlecht, von seinem Standpuncte aus, mit seinen Organen die Offenbarung gesehen, kann nur von dem bestritten werden, der eine individuelle Verschiedenheit der Anschauung und Wahrnehmung in Abrede stellt. Aber auch dieser muss es zugestehen, dass die gläubige innere Ueberzeugung von der wirklichen Offenbarung Gottes jedenfalls möglich sei. Und wir haben gerade nur dieses zu behaupten, nämlich: dass der Glaube an eine Offenbarung wirklich existirt habe; denn nur der Glaube konnte auf die ideale Auffassung der Gebräuche Einfluss haben. Dass aber ein solcher Glaube die Gemüther beherrschte, wird uns Niemand in Abrede stellen, wollte er nicht jeder geschichtlichen Treue Hohn und Verachtung bieten. Jede Seite des alten Bundes eben so wohl, als die Geschichte der Menschheit giebt lautes Zeugniss dafür. Es ist darum ferner auch für uns gleich, in welchem Zeitalter der Offenbarungsglaube entstand, und seinen Ursprung nahm, wir halten an dem Glauben, als Factum, und betrachten ihn, wie er, durch sein Entstehen, gleichviel wann es war, auf die Auffassung der Gebräuche influirte. Und da der Glaube an die Offenbarung dieser Gebräuche erst ihren innern Gehalt und ihr wirkliches Wesen ausmacht, so beginnt die eigentliche Geschichte derselben von dieser Zeit an, wie sie nun durch bestimmte Phasen sich immer zur erhöheten Potenz und einer ausgeprägteren Bestimmtheit ausbildeten. Wir behandeln sie, indem wir sie im Offenbarungsglauben betrachten, in objectivirter, geschichtlicher Gestalt.

§. 72.

Sämmtliche Gebräuche, die in den neuen Ideenkreis sich hineinflüchteten, und in ihm aufgenommen wurden, erlangten eine innere Gleichheit, und waren begründet im Offenbarungsglauben: Gott nämlich sei herniedergestiegen,

und habe sie seinem Volke gelehrt. „Feuer und Blitze flammten in dunkeln Wolken, in des furchtbaren Donners Getöse erdröhnte die Erde, und der Ewige gab das heilige Gesetzbuch.“ Doch diese grossartige Erscheinung hatte, als solche, weder die Bedeutung, die sie unserer Tage haben würde, noch die Wirkung, die sie zur Zeit des Talmud's hatte; wir haben darum hier das Wunder, seiner Bedeutung und seinem Wesen nach, genau zu betrachten. Wunder war, nach dem damaligen Begriffe, ein Ereigniss oder eine Begebenheit, die nicht, nach den strengen Gesetzen einer dem Bewusstsein sich aufdringenden Natürlichkeit, sich herausstellt und entwickelt; die noch nie vorgekommen. Dieses ist aber in der That gerade für uns kein Wunder; denn theils haben die Sinnesorgane, vermöge welcher wir den Gegenstand zum Bewusstsein führen, für uns nicht das Ueberzeugende und Zwingende, theils erklären wir den Mangel der Wiederkehr der Erscheinung durch das unstatthafte Zusammentreffen mancher veranlassenden, natürlichen Momente. Das Wunder, als solches, hat daher für uns bei Weitem nicht die Bedeutung als in jener Zeit. Wohl giebt es für uns ein Wunder anderer Art; es besteht nicht in der Erscheinung, als solcher, sondern in der beabsichtigten Zweckmässigkeit, die entweder nicht nach einem gewöhnlichen Causalitätsverhältniss in einer bewusstlosen, folgerechten Natürlichkeit motivirt ist, oder die den Ursachen nicht hinlänglich entspricht. Nicht die That oder das Ereigniss bedingt die Natur eines solchen Wunders, sondern die damit in keinem natürlichen Causalnexus bestehenden Motive oder Zwecke. Der Conflict zwischen der Ueberzeugung von dem natürlichen Verhältniss zwischen Ursach und Wirkung, und der sich in der Sinnlichkeit erschliessenden, befremdenden Absichtlichkeit, ist das Wesen eines solchen Wunders; dass gewissermassen Etwas entstehe aus dem, das dieses zu erzeugen nicht berechtigt ist, erscheint uns anstaunens- und bewunderns-werth. Dass eine Stimme ohne die geeigneten Organe die Offenbarungsworte aussprach, dass der sich in der Natur auf keine ideale Weise manifestirende Gott zufällige Zeichen, Worte, zur Vermittelung seiner Erkenntniss anwendete, dieses bildet für uns den Wunderkreis.

Nicht so war es in jener alten Zeit des Offenbarungsglaubens. Gott lebte für sie in der ganzen Natur; jeden Baum, jede Grotte, jeden Hain, und jede Quelle bewohnte ein Gott; in Allem wirkte ein Gott; aus Allem schaute ein Gott. In der Unmittelbarkeit einer kindlichen Wahrnehmung spricht Alles seine Lehren und seine Bedeutung aus; über die Art und Weise der Vermittelung hatte noch keine reflectirende Betrachtuug die unschuldige Wahrnehmung gestört. Noch hatte der Mensch nicht das sichere Bewusstsein einer Grundanschauung von einem natürlichen Causalnexus sich errungen, und die Wiederkehr der Erscheinungen keine positive Gewissheit herausgestellt. Die Erscheinung, als solche, hatte ihre volle Gewalt, sie wurde angeschaut und erkannt. Das Gemüth und die Seele entzifferte sich die Bedeutung, und diese war von Gott. Dass da eine Stimme vom Himmel ertöne, dass Gott da lehre, was durch der Zeiten Lauf sich als eine Wahrheit herausstellte, das konnte nicht Wunder nehmen. Aber dass es auf eine nicht gewöhnliche Weise geschah, dass seltene Erscheinungen vorangingen, die furchtbare Gewalt, die Macht derselben, dies galt dem staunenden Menschen als Wunder. Die Handlung also, die Erscheinung, nicht ihr Verhältniss zu ihrer Wirkung, zu ihrer Ursache oder zu ihrem Zwecke, war das Wunder.

Aber auch die Wirkung hatte ein Wunder damals nicht, die es zur Zeit des Talmud's hatte. Damals wurden Lehren gegeben, und dass sie gegeben wurden, dies stempelte sie zur Wahrheit. Das gläubige Gemüth erfasste und erkannte die wunderbaren Erscheinungen und glaubte den Inhalt und die Lehren. Jene waren Zeichen, Vermittler der Wahrheit; je herrlicher, je grossartiger, um so höher, um so wichtiger war ihr Inhalt. Zur Zeit des Talmud's aber waren die Wunder Beweise für die Richtigkeit, für die Wahrheit des Inhalts. Man glaubte ihn, weil Wunder vorangingen. Wohl waren auch in jenen alten Zeiten des Offenbarungsglaubens Wunder oft Beweise; aber im menschlichen Bewusstsein war noch kein Gegensatz der geoffenbarten Wahrheit vorhanden; die vorherrschende Einheit bedurfte keines Beweises, und eine bewusstlose Ueberzeugung genügte sich selbst. Das Wunder hatte darum die Wirkung nicht, weil es ei-

gentlich durch das unschuldige Bewusstsein der Zeit zu einem solchen noch nicht erhoben wurde, weil diese desselben nicht bedurfte.

§. 73.

Wie aber die Bedeutung und die Wirkung des Wunders im Verlauf der Zeiten sich allgemach änderten, so änderten sich auch folgerecht die der Offenbarung; und der Einfluss dieser auf die Gesetze und Gebräuche war daher sehr verschieden. Die Gebräuche hatten sich im Leben dergestalt eingebürgert, dass sie modificirt wohl, doch dem Hauptzwecke nach unverändert, sich der in der Entfaltung begriffenen und fortschreitenden religiösen Erkenntniss anschlossen, und als integrirende Theile zu ihrer Ausprägung und Darstellung im Leben galten. Sie traten in den sichtbarlichen Offenbarungskreis ein, und stellten sich äusserlich alle auf Eine Stufe der Religiosität hin. Der unmittelbare Drang, sich mit Gott zu vermitteln, und seine Gefühle in der That zu bewahrheiten, war darin gleich der gläubigen Wahrnehmung von aussen her, dass ihnen beiden eine vershiedenheitslose Identität des Lebens und der Idee eigen war. Der Offenbarungsglaube liess eben so wenig, als jener unmittelbare Drang einen Unterschied zwischen seinen Satzungen, die er hinstellte, aufkommen. Wie sich in jener naiven Kindlichkeit der Mensch die äussere Welt der innern gleich zu setzen suchte, so war durch die Gewalt geschichtlicher Bedingungen die innere Welt nach aussen geworfen, und die objectivirte Idee, die in dem Offenbarungsglauben sich zur Erscheinung verificirte, zog das Individuum ganz in ihren Kreis und setzte dasselbe sich gleich. In beiden indifferenzirte sich die äussere und innere Welt auf Nichts; sie waren Eins. Gleichwohl aber war, von einem andern Standpunct aus, zwischen ihnen ein grosser Unterschied. Denn wenn in jenem unmittelbaren Herausstellen der Gebräuche das Subject die Gleichheit derselben bedingte, so war es im Offenbarungsglauben die Gewalt der äussern Erscheinung. In jenem lag der Zweck in den Gebräuchen selbst; es war daher ein innerer Zwek; in diesen war es ein äusserer; Gott in der Gewalt der Erscheinnng ernöthigte

sie. Wenn in jenem ein innerer Drang bestimmte, dem der Mensch sich nicht widersetzte, so war es in diesem ein äusserer, der Befehl Gottes, dem der Mensch sich um so williger fügte, da er ganz mit seiner innern Welt übereinzustimmen schien. Der Offenbarungsglaube siegte durch die Gewalt der Erscheinung; die Gebräuche, die er enthielt, erlangten durch die grossartigen, seltenen und bewundernswerthen Begebenheiten einen Heiligenschein. Sie wurden zur Religion, zu einem Bande, mit dem Gott die Welt, nach menschlichem Glauben, an sich ketten wollte. Sie wurden Befehle, die Gott zum Frommen und Nutzen verordnet hat; der Mensch muss ihnen nachkommen; denn Gott will es.

§. 74.

Auf diese Weise wurde nun der Verstand versöhnt, und seine Einwürfe mit Erfolg zurückgewiesen. Mächtig war die Gewalt des Glaubens, gegen ihn hatte der Verstand keine Macht. Denn dieser erhielt durch den Glauben seine Richtung, und so lange er noch darin befangen war, musste er in den Gebräuchen die höchstmögliche Zweckmässigkeit finden, eine Zweckmässigkeit, die Alles überwog, da ja Gott sie durch den Menschen erreicht zu wissen wünschte; er der über Alles mächtig ist, und dessen Wille allein nur geschehen muss. Dass die Gebräuche anderen Handlungen zuwidertraten, konnte unmöglich der Ausführung hinderlich sein, oder sie gar verwerflich machen. Denn Gott hat sie befohlen; er, der jeden Nachtheil, der durch die Ausführung entsteht, reichlich ersetzen kann. Indessen ein neuer Kampf stand dem Offenbarungsglauben bevor. So wie ehemals die Kraft des Verstandes gegen die innere Gemüthlichkeit ankämpfte, so kämpften jetzt äussere Erscheinungen gegen den durch die Sinnenwelt oder in der Sinnenwelt vermittelten Offenbarungsglauben. Neue, wundervolle Erscheinungen in dem Cultus und der Religion fremder Völker, oder alte Erinnerungen in erneueter Form drängten sich dem Offenbarungsglauben gegenüber auf, und so sie mit dem, was das Leben gab und forderte, sich vereinigten, mussten sie auch von erfolgreichem Einfluss sein.

Erscheinungen kämpften nun mit Erscheinungen, und im unschuldigen Wunderglauben vermittelte Lehren gegen andere Lehren. An dem Aeussern hält aber der Orient fest, nur die Idee unterliegt dem Kampf. Es mussten darum die Ideen der neuen Erscheinungen, sollten sie mit Erfolg eindringen, sich den alten Institutionen in dem Hauptsächlichen anschliessen. Und so geschah es auch. Die Propheten, die gegen den immer neu auftauchenden Götzendienst eiferten, hatten über die Verletzung der Gebräuche, der Aeusserlichkeiten der Offenbarungsidee weniger, und wohl nur dann zu klagen, wenn das Leben mit ergriffen, Manches aufgeben oder annehmen musste. Im Allgemeinen wurde an diesen gehalten, dagegen wurden oft die Lehren der Offenbarung aufgegeben, sofern eine neue Erscheinung, eine andere Idee aufdrang, die den äussern und innern Zuständen entsprach und zusagte. Gegen dieses Aufgeben der Grundidee der Offenbarung, der Erkenntniss des einzigen Nationalgottes, eiferten die Propheten; im Eifer hob sich der Muth, und begeisterte die frommen Männer. Sie glüheten für das heilige Wort, und entbrannten im Feuereifer. Der Glaube ward zum flammenden Gesicht, und das Wort zündete im Gemüthe der Hörer. Damals entsprangen die kühnsten Gebilde der schaffenden Natur; zur Wahrung göttlicher Erkenntniss traten sie auf. Eliah glühete im Eifer, und der begeisterte Jesajas geisselte mit seiner Rede. Gott sprach aus dem Munde des Menschen, und gottbegeisterte Seher wandelten einher. Sie warfen sich kühn der wandelbaren Zeit entgegen, und retteten die Idee von dem Untergange. Sie erhielten sie aufrecht und trugen sie; und waren selbst von ihr getragen. Im Kampf erstarkten sie, und erkräftigten sich noch mehr durch die Gewalt der Visionen. Diese setzten sie den irrigen Lehren entgegen, und steigerten durch sie den wankenden und angekämpften Offenbarungsglauben zu einer begeisterten Ueberzeugung.

§. 75.

Wohl ermüdete der schöpferische Weltgeist in der Hervorbringung solcher Gebilde, und in Haggai und Ma-

leachi flammte matt noch einmal auf das Feuer des Prophetenworts, und erlosch für immer. Verstummt war jetzt die kühne Rede im Gotteseifer. Aber schon war auch im Leben erstarkt die Offenbarungslehre, und der Glaube sicher geworden. Mächtig stand die Ueberzeugung vom einigen jüdischen National-Gott, der vom Polytheismus gegenüber, und hielt ihr das Gleichgewicht. Jeder Ankampf war vergeblich, und darum ruhete der Streit. Auch die Offenbarungsidee würde nicht obgesiegt haben, wenn nicht der Polytheismus in sich zerfallen wäre; aber er musste es. Denn seine Idee war veraltet, und da der menschliche Geist sie in ihrer Kraftlosigkeit nicht mehr halten konnte, brach das Gebäude, das sie kühn sich aufgeführt, morsch zusammen. In sich und durch sich musste der heidnische Glaube, wie jede andere Idee, um gänzlich aufzuhören, fallen und zusammensinken; nachdem eine neue Wahrheit, der sie weichen sollte, ebenfalls in sich und durch sich erkräftigt und erstarkt war. Und so geschah es. Der Sturz der heidnischen Religion und die später hereinbrechenden politischen Conjuncturen aber wirkten zurück auf den Offenbarungsglauben und folgerecht auf die Auffassung der geoffenbarten Lehren.

§. 76.

In der Zeit des Prophetenthums hatte man die objectivirte Innerlichkeit oder besser die Erscheinungen des Offenbarungsglaubens, durch die Visionen in sinnlichen Anschauungen sich vergewissert; durch Gesichte aller Art ward dieser zur glühenden Ueberzeugung erhoben. Die Wunder hatten schon Beweiseskraft; aber die Heidenwelt stand mit ihren Wundern gegenüber, und kämpfte gegen sie an. Doch jetzt waren gestürzt die Götter der Heidenwelt; lügenhaft zeigte sich ihre Religion, erdichtet ihre Erzählungen. Nun gab es ausserhalb des jüdischen Nationallebens keine grossartige, keine erhebende Ereignisse, keine Wunder; jetzt bewiesen diese entschieden die Richtigkeit, die Wahrheit der jüdischen Religion. Sie musste Anerkennung finden. In dem Gegensatze gegen das Heidenthum wurde sie sich ihrer Selbstständigkeit bewusst; die Gebräuche, die sie zu bedingen schien,

waren in einer Nothwendigkeit begründet. Waren diese also in der ersten Epoche bloss in's Dasein getreten, so hatten sie sich jetzt zum Bewusstsein erhoben. Sie waren ursprünglich in der menschlichen Natur begründet; erhielten, um mit dem Verstande in Uebereinstimmung zu kommen, in der Offenbarung, einen sichtbarlichen Zweck, eine Idee zur Verwirklichung; und endlich als dieser Zweck durch den Fall der heidnischen Götterwelt, aus seiner individuellen Sphäre heraustrat, und im unmittelbaren Glauben sich als der einzig mögliche Zweck der Menschheit herausstellte, wurden sie mit der innerlichen Natur und Bestimmung des Menschen identificirt, und der äussere Zweck, den sie beabsichtigten, wurde zu einer absoluten Nothwendigkeit erhoben. Diese Vereinigung oder Identificirung der innern Natur und des äussern allgemeinen Zweckes, zur Ausführung der Gebräuche, war die wirkliche Rückkehr zur ersten Stufe der Unmittelbarkeit, in welcher die durch das Gemüth bedingten Thaten und Handlungen in keinem bestimmten individuellen Zweck, sondern in einem allgemeinen Drange begründet waren. Doch unterschieden sie sich darin, dass die Veranlassung zur Ausübung der Gebräuche damals in einer bewusstlosen Subjectivität, jetzt in einer bewussten allgemeinen Zweckmässigkeit lag; dass der Mensch früher den Kreis dieser seinem Gemüthe entspringenden Pflichten eben so wenig kannte, als überhaupt seine eigene Natur ausgeprägt war, um sich derselben, in einer Bestimmtheit, bewusst zu werden; jetzt aber in der Bestimmung der Gesetzgebung der Umkreis derselben im Allgemeinen ihm bekannt war. Indessen waren sie, so wie sie überhaupt im Ganzen und Grossen sich in einer Nothwendigkeit entwickelten, auch der Entwickelung des Nationallebens gefolgt, und mit diesem verwandt; sie mussten daher nothwendig der individuellen Natur entsprechen, und in dem Bewusstsein einer innigen Uebereinstimmung, sich im Glauben zu einer unbestimmten Allgemeinheit nur innerhalb gewisser Grenzen erheben. Sie waren gelehrt, von Gott gegeben, durch Wunder beglaubigt, und doch in dem bestimmten Nationalcharacter dergestalt bedingt, dass sie sich, wie in einer Unmittelbarkeit, durch sich selbst herauszustellen schienen, und dass sie in positiver

Ueberzeugung als allgemein nothwendig betrachtet werden mussten. Sie bekamen einen selbstständigen Werth.

§. 77.

Fassen wir diese drei Stadien der Geschichte der Gebräuche zusammen, nämlich: das unmittelbare Heraustreten ins Dasein, die Aufnahme in den Offenbarungsglauben, und endlich die herbeigeführte Anerkennung ihres Wesens, so stellt sich uns folgendes Resultat heraus: durch die Natur des Menschen haben die Gebräuche ihr Dasein, ihre Entstehung erhalten; durch die Offenbarungsidee ihren Zweck und ihre Bestimmung, und endlich in dem Siege und der Anerkennung der geoffenbarten Lehre das bewusste Leben, eine lebendige Bedeutung. So wie dieselben nämlich ein gläubiges Bewusstsein, in einem geahnten aber nicht gekannten Zweck, durch die Offenbarung in ihrer essentiellen Nothwendigkeit anerkannte, so wurden sie jetzt durch das Bewusstwerden der Offenbarungsidee in den Kreis einer erkannten idealen Zweckmässigkeit gezogen. Sie wurden Beförderer des göttlichen Willens und Träger der Gottesidee. Sie waren dem Leben in seiner climatischen, genetischen und historischen bestimmten Formation entsprungen, und haben doch sich, durch sich selbst in einer strengen, organischen Fortbildung durch mannigfache Verhältnisse entwickelt. Das lebendige gegenseitige Einwirken des Lebens und der Gebräuche musste beide nothwendig einander accomodiren, und das Resultat dieser dergestalt sich herausstellen, dass man es aus jenem allein zu entwickeln berechtigt wäre.

§. 78.

Eine solche Auffassung der Gebräuche war zur Zeit des Talmuds im Schwunge. Es war aber auch ferner, wie wir es oben dargestellt haben, ausser dieser Influenzirung der Gebräuche auf's Leben, dieses durch politisch-sociale Verhältnisse dergestalt afficirt, dass es sich in einer gewissen thätigen Vermittelung von selbst zu einer religiösen Erhebung genöthigt sah. In der Zeiten Noth

und Drangsal sehnte sich das Gemüth nach Thaten, die die Erlösung des Menschen bezwecken sollten; es suchte in seinem Drange, sich Gott zu versöhnen. Die Lebensweise hatte sich fast zu einer Ascetik gebildet. Die Gebräuche der geoffenbarten Lehre kamen diesem Streben nur entgegen. Ihre Existenz im Leben vereinigte sich mit diesem innern Drange, und die Einheit, die in den Gebräuchen lag, ward erfasst und herausgebildet, in der Ansicht und in der Idee, die dem Leben und dieser Zeit eigen waren.

§. 79.

Diese Idee und diese Ansicht war, wie wir sie durch ihre geschichtlichen Gegensätze ermittelt haben, nun folgende. Die Gebräuche, die sich aus der innerlichen und gemüthlichen Unmittelbarkeit herausstellten, und durch materielle und ideelle Einwirkungen aller Art modificirten, hatten durch den Offenbarungsglauben eine heilige Weihe bekommen. Durch den Sturz der heidnischen Religionen ist das Lügenhafte derselben, durch den begeisterten Kampf der Propheten, das Wahre des jüdischen Glaubens, in vollem Gegensatze, zum klaren Bewusstsein gekommen. Wunder, die kein Volk je gesehen, das wusste man jetzt, bekunden die Wahrheit; es waren die grossartigsten Erscheinungen. Gott selbst hat Gebräuche und Lehren gegeben, zu dem erhabensten Zwecke, zur Erkennung seines heiligen Namens und seines einigen Wesens. Sie waren allesammt heilig, und heilig mussten sie werden dem nach einer Vermittelung sich sehnenden Gemüthe. Das Leben war nach ihnen gebildet und gewann einen mysteriösen Sinn. Ihrem Wesen sowohl als ihrer Auffassung nach erhielten die Gebräuche daher eine mystische Bedeutung. Mit einem gläubigen Bewusstsein wurden sie aufgenommen, in der Harmonie eines Seelenlebens mit ihnen, nach einer mysteriösen Ahnung, zur Erreichung des höchsten Zweckes, gläubig geübt. Sie hatten eine solche Bedeutung für das Gemüth, theils durch den Glauben, in welchem selbst der Verstand befangen war, theils durch die Zustimmung der innersten Seele, dass ihre Nichtbeachtung einem freien

Menschen, der nicht durch eine andere Bildung oder äussere Verhältnisse bestimmt war, unmöglich schien, ihre Beachtung dagegen die grösste Freude bereiten musste.

So wie die Gebräuche also bei ihrem Heraustreten ins Leben unmittelbar aus dem, dem Menschen eigenthümlichen, religiösen Drang sich ergaben, so haben sie auch jetzt, weil der Mensch, überwältigt von der Richtung und der Gewalt der Zeit, und auferzogen und gebildet nach der Idee der Gebräuche, diese als seine eigenste, innere Natur betrachten zu müssen glaubte, obwohl sie durch die Offenbarung von Aussen her kamen, wiederum wie unmittelbar aus dem menschlichen Gemüthe sich herausgestellt. Es geschah dieses durch die Gewalt des Wunderglaubens, der ihnen einen Zweck gab, in welchem die Bestimmung des Menschen aufgegangen zu sein schien. Er lehrte die Gebräuche also auffassen, und verlieh ihnen einen innern Gehalt.

Capitel III.

Classification der Gesetze und Gebräuche.

§. 80.

Sämmtliche Gesetze und Gebräuche, die um diese Zeit gehalten wurden, waren der Idee nach Momente und Träger des gläubigen religiösen Bewusstseins, Bestandtheile und Lehren des ausgebildeten Offenbarungsglaubens; dem Wesen nach eine Evolution und Frucht uralter Gebräuche, die durch characteristische Eigenthümlichkeiten des Nationallebens und durch die Ereignisse der Zeit sich zu einer grössern Mannigfaltigkeit erschlossen, und durch Umstände bedingt im Nebensächlichen wohl auch modificirten. Das Hauptwesen derselben war im Leben eingewurzelt, in der Richtung des Geistes und des Gemüthes festbegründet, es konnte nicht leicht sich ändern und blieb unerschütterlich; doch in einer gewissen Unmittelbarkeit hatten sich aus dem menschlichen Gemüthe neue Satzungen und neue Ge-

bräuche herausgestellt, theils durch specielle Fälle, theils durch Zeitereignisse veranlasst, die in dem Wesen und der Idee der Gebräuche sowohl, als in der Geschichte des Volkes nothwendig bedingt sind. Solche Additamente stellen sich zu jeder Zeit heraus; sie können sich aber nicht immer, insofern nämlich sie nicht in einer frischen Lebendigkeit und Regsamkeit des Gemüthes, nach der Natur und Beschaffenheit des Lebens und der Lehre, sich ergaben, in der Zeitenfluth behaupten; sie scheiden wieder aus. Wir finden solche selbst noch im Mittelalter, und Rabbi Jehudah Hachasid's Testament, Luria's Verordnungen geben uns darüber das beste Zeugniss. Wenn sie aber der wirklichen Idee und der bewahrheiteten Lebensansicht entsprangen, dann wurden sie aufgenommen in das herrschende Gebrauchssystem, und galten als integrirende Bestandtheile desselben.

§. 81.

Die Gebräuche und Gesetze, die schon im Leben geübt und befolgt wurden, und durch die Tradition gingen, wurden zwar durch eine Scheu vor dieser, die dem geheimnissvollen und wundersüchtigen Orient eigen ist, zu einer Heiligkeit erhoben; sie galten über Alles; aber nicht minder war die Ehrfurcht gegen solche, die sich erst neu im Leben herausstellten. Sie schienen theils in den alten schon involvirt gelegen zu haben, so dass sie selbst als auf Sinai gegeben betrachtet wurden, theils gewannen sie durch jene Unmittelbarkeit eine Bestimmtheit, die sich immer mehr steigerte, je mehr sie durch eine lebendige Auffassung begründet war. Die tradirten Gebräuche und Gesetze standen demnach auf Einer Stufe mit den sich herausstellenden Additamenten, und im Wesentlichen war kein Unterschied zwischen ihnen. Beide wurden in einer gläubigen Ueberzeugung geübt, beide wurden als von Gott gelehrt betrachtet, und dienten nach dem gemüthlichen Glauben zur Erreichung des höchsten Zweckes, zur Versöhnung Gottes, zur Erlösung der Menschheit. Dem folgenden Geschlechte waren ohnehin selbst die neuen Gebräuche wirklich, und den Zeitgenossen durch die Gewährleistung frommer, grosser Männer so gut als

von altersher überliefert. Sie sind darum nicht einmal der Bedeutung und der Wichtigkeit nach unterschieden; denn beide fanden sich durch die Lehre und die Kunde wie von selbst im Leben vor.

§. 82.

Gleichwohl hatten diejenigen Gesetze und Gebräuche, welche in der Schrift deutlich, mit ausdrücklichen Worten, verzeichnet waren, jene mystische Heiligkeit voraus, die sie durch die Gewalt der hebräischen Sprache erhielten; ferner durch die Worte eine Ausdehnbarkeit und Vielseitigkeit; und durch die Schrift endlich eine gewisse Vollgültigkeit und Allgemeinheit. Sie waren nicht für den Einzelfall gegeben, sondern allgemeine Regeln, andere erzeugend; ihre Bestimmungen waren allgemein anwendbar. Damit die sich später herausstellenden oder die bereits entstandenen Additamente durch Aufzeichnung nicht eine gleiche Allgemeinheit erringen, eine gleiche Stufe mit jenen einnehmen möchten, war es untersagt worden, dieselben durch die Schrift zu verewigen, und was zur Hülfe des Gedächtnisses niedergeschrieben und vermerkt wurde, musste geheim gehalten werden; diese Schriften nannte man מגילת סתרים „geheime Schriften.“ Diese neuen Additamenta, diese sich evolvirenden Gebräuche und Gesetze hiessen nun dieserwegen, תורה שבעל פה „mündliches Gesetz“, im Gegensatze zum „schriftlichen Gesetze.“ Doch auch dies mündliche Gesetz inveterirte sich bald im Leben, und gewann Ausbreitung und Allgemeinheit; es erhielt Bedeutung gleich dem schriftlichen. Da fürchtete man, dass diese heiligen Gesetze und Gebräuche, diese Lehren, vergessen oder missdeutet werden dürften, und entschloss sich sie aufzuzeichnen und niederzuschreiben. Rabbi Jehuda Hanassi sammelte 600 Sedarim Gesetze und Gebräuche, wohl solcher Apocrypha legum, und redigirte sie in sechs Theile, die wir noch unter dem Namen Mischnajoth in Händen haben. Neue Gesetze und Institutionen kamen nun zu den biblischen hinzu, um eine fast gleiche Stufe mit ihnen einzunehmen, obgleich die Schrift es mit dem Verbote: „du

sollst nichts hinzufügen“ [1]) zu untersagen scheint, und man vertheidigte sich mit dem Vs. [2]) „es sei eine Zeit, in der man, um Gott zu dienen, die Lehre aufheben könne“ [3]). Die neuen Gebräuche wurden nun dadurch, dass sie ebenfalls, wie die ursprünglich biblischen, in hebräischer Sprache niedergeschrieben wurden, in allen Stücken diesen gleichgestellt, und aller Unterschied verschwand bis auf den Namen und einige Einzelheiten.

§. 83.

Im Laufe der Zeit musste sich durch manche Conjuncturen, durch Zeitereignisse manches Neue wieder herausstellen, Manches sich entwickeln, wohl auch modificiren; es entstanden neue Sammlungen in den Boraithoth, in den Tosefta's, wohl auch in verzeichneten Memmra's, die jedoch keinen Kanon bildeten, und nur zum Gedächtniss von den Schülern niedergeschrieben waren. Aber der unmittelbare lebendige Drang, diese Schöpfungskraft, für die Erzeugung neuer Satzungen, die den alten nur entnommen schienen, für die Entscheidung in streitigen Fällen, erstarb allmählig, und eine Unsicherheit der Meinung trat an die Stelle; zur Zeit der Gaonim wagte man nichts Selbstständiges, und schloss sich der talmudischen Entscheidung an. Wohl trat noch Manches aus einem unmittelbaren Gefühle heraus; aber wie es selbst der lebendigen Frische entbehrte, so war es auch im Leben ohne Einfluss. Wenn nicht äussere geschichtliche Bedingungen es stützten, so war es unter dem Wechsel der Zeiten erdrückt, durch ihre Gewalt spurlos verwischt. Hielt sich ein solches wohl auch, sanctionirt wurde es nicht; die Allgemeinheit und einflussreiche Bedeutung auf andere gewann es nicht. Der Talmud und sein Inhalt blieb als Richtschnur; nach ihm wurde entschieden. Nur das bis auf die Zeit des Talmud's sich herausstellende mündliche Gesetz hatte Gültigkeit, und wurde durch sein We-

1) Deuteron., 13, 1.
2) Psalm. 119, 125.
3) Berachoth, 54, a.

sen und seine Natur, durch die Aufzeichnung, dem schriftlichen gleich gehalten; beide waren von Gott gegeben. Das mündliche Gesetz lag nur in dem schriftlichen involvirt; es war die Frucht, die durch die Zeit gereift, aus dem Samen sich entfaltete.

§. 84.

Waren nun auch sämmtliche Gebräuche und Gesetze, die im Leben herrschten, dem Wesen sowohl, als der Idee, Auffassung und Bedeutung nach für die talmudische Zeit, einander gleich, so waren sie doch verschieden in Betreff ihres Verhältnisses zu dem einfachen Wortsinn der Bibel, und den verzeichneten, geoffenbarten Lehren. Diese nämlich bildeten gewissermassen die Basis zur Gestaltung der Lebensweise, die Grundlage für die Richtung des Geistes. Sie waren die Saat, aus welcher sich in der Zeiten Lauf dieser Baum und seine Frucht, das ganze talmudische System, entwickelte. Mag es auch immerhin in dem Fruchtkorn unentwickelt geruht haben, mag es das nothwendige Product desselben sein; es ist eben durch die Entfaltung unterschieden. Die biblischen Lehren in ausdrücklichen Worten und die treue Ueberlieferung traten dem Talmud in positiver Gestalt entgegen; das Evolut lag in ihm, und musste mit diesen, sollte es als wahr gelten, in Uebereinstimmung gebracht werden; es trat nur in individueller Ueberzeugung auf. Diesen Unterschied müssen wir daher hier, weil dadurch ihr Verhältniss zur Bibel uns klar wird, genau bestimmen. Die Gesammtheit der Gebräuche und Gesetze zerfällt nämlich bei einer solchen Betrachtung in drei Classen. Die erste Classe umfasst diejenigen, die als Basis betrachtet wurden, die Grundlage und die Grundprincipien der später sich evolvirenden Totalität; die zweite diejenigen, die sich aus diesen Principien in einer Unmittelbarkeit herausgestellt; die dritte endlich solche, die aus der Zeit sich auf Veranlassungen mancher Art hervorgebildet haben. Denn zur Hervorbringung derer, die im Laufe der Zeit hinzukamen, oder sich aus den alten ergaben, konnten bald das Wesen und die Idee der Gesetzgebung, bald die Zeitumstände überwiegen und vorherrschen.

Sie zerfallen darum, obgleich sie eigentlich das Product beider sind, je nach dem vorherrschenden und überwiegenden Element, in zwei Classen. Da indessen beide, in der historischen Entwickelung, gegenseitig auf einander influirten, und sich homogen gestalteten, so ist es natürlich, dass diese Eintheilung nur der Idee nach präcis sein kann, dass aber in der Wirklichkeit beide nicht so geschiedener Natur waren, und manche Gesetze und Gebräuche beiden Classen zugleich angehörten.

§. 85.

Die erste Classe umfasst demnach alle diejenigen Gesetze und Gebräuche, die schon uralters her üblich gewesen waren, von deren Existenz man ein klares und deutliches Bewusstsein hatte. Sie waren entweder in der Bibel deutlich mit klaren, einfachen Worten verzeichnet, oder sonst von Moses an, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert; diese letzten führten den Namen הלכות למשה מסיני. Sie mögen wohl auch in geheimgehaltenen Schriften verzeichnet gewesen sein, und als geheime Instructionen den Priestern oder Richtern gedient haben. Einen Beweis für diese Annahme finden wir in dem sogenannten vierten Buche oder Apocalypsis Esdrae. Dieses Buch, ursprünglich wohl in lateinischer Sprache von einem Proselyten, und erst etwa gegen das Ende des ersten Jahrhunderts jetziger Zeitrechnung geschrieben [1], entbehrt zwar jeder historischen Glaubwürdigkeit über solche alte Traditionen; gleichwohl scheint es durch eine seltene Zahl, die sich so leicht in keinen Legendenkreis verirrt, in einer seiner Sagen eine historische Basis zu haben, die unsere Annahme bestätigt. Es heisst nämlich [2]: Altissimus dedit intellectum quinque viris, et scripserunt quas dicebam excessiones noctis, quas non sciebant. Scripti autem per quadraginta dies ducenti quatuor libri. [3]. Eine Anzahl

1) Corrodi. Ueber den Ursprung des Canon p. 106. Halle, 1806. Man vergl. die Erzählung von dem Adler.

2) Esdrae Apocalyp. IV. 14, c.

3) Die arabische Paraphrase, die etwa um das 13te Jahrhundert angefertigt wurde, liest zwar vierundneunzig, so dass wenn man 70., die den sapientibus gegeben werden sollen, fort-

Bücher, die auf keine Weise mit der unsrigen weder nach Abschnitten, noch nach Capiteln übereinstimmt, soll von Esdra, dem Erneuerer des jüdischen Glaubens, geschrieben worden sein; und sie sollen leges institutionesque enthalten haben. Offenbar muss man hierbei annehmen, dass Gesetze und Gebräuche aufgezeichnet wurden, deren Anzahl etwa jene Summe erreicht, und die auf uns nicht gekommen sind. Es scheinen daher Gesetze und Institutionen, die die Bibel nicht enthielt, aufgezeichnet und geheimgehalten worden zu sein, die dann, da sie nicht durch Schriften verbreitet wurden, mit der Zerstörung des Tempels verloren gingen, und nur dem Gehalte nach sich im Leben erhielten. Es waren aller Wahrscheinlichkeit nach dieses die mosaischen Traditionen und Lehren, die selbst, nach dem Talmud, in Geheim-Rollen niedergeschrieben waren. In der Ansicht und in dem Glauben des Talmuds, sind sie sammt den in der Bibel verzeichneten auf dem Berge Sinai von Gott gelehrt.[1]) Die Gebräuche und die Gesetze dieser Classe bilden die Grundlage, das Gerippe, an welches sich die anderen in der Zeit hervortretenden anschlossen; die Grundgesetzlichkeit, an welche sie sich anlehnten, oder aus welcher sie sich herausbildeten.

§. 86.

Die zweite Classe umfasst alle diejenigen Institutionen, die nach der herrschenden Ansicht, in dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung involvirt lagen, und sich gele-

nimmt, gerade 24 bleiben, eine Zahl, die mit unsern Büchern ungefähr übereinstimmt. Allein, wie es in einer in Eichhorn Bibliothek Bd. IX. sich befindenden Abhandlung „Ueber die arab. Uebs. etc.“ nachgewiesen wird, hat den Verfasser das Bestreben, Bekanntes an die Stelle des Unbekannten zu setzen, dergestalt geleitet, dass er oft willkürliche Conjecturen in den Text hineinschiebt; und dasselbe ist auch hier zu vermuthen. Diese Zahl ist von ihm in den Text wahrscheinlich interpolirt; die ursprüngliche Zahl aber scheint die des lateinischen Textes gewesen zu sein.

1) Maimonides באב מושי ed. Pockock zählt sie auf; doch sind wohl manche ausgelassen; manche irrthümlich als solche bezeichnet.

gentlich herausstellten. Sie waren als von Moses geboten betrachtet, nur sind sie später herausgetreten. Moses hat es so verordnet, sagt ein Rabbiner,[1] dass wenn diese oder jene Zeit eintreten, diese oder jene Gelegenheit sich darbieten würde, solle diese Institution oder dieser Gebrauch eingeführt werden. Manche von diesen waren schon im Leben eingeführt und den Nachkommen mit überliefert; sie glichen dadurch den mosaischen Traditionen der ersten Classe. Der Unterschied ist darum nicht so prägnant im Talmud ausgeprägt; nur dunkel schwebte er vor. Sie stellten sich allmählig heraus; sie sollten vor David, Salomon, Hiskiah etc. schon eingeführt worden sein, und entwickelten sich nur im Laufe der Zeiten aus der Idee und der Tendenz der mosaischen Gesetzgebung. Sie schmiegten sich daher den Grundgesetzen und ursprünglichen Gebräuchen an, doch nur denen, die in der Bibel ausdrücklich verzeichnet waren. Die dagegen traditionell waren, oder in der Zeit nur hinzutraten, also nicht in der Bibel verzeichnet waren, konnten als Grundgesetze nicht betrachtet werden, eine solche Ausdehnung nicht ertragen; sie bildeten sich selten weiter aus, und blieben stabil in der Form, in der sie überliefert wurden. Nur die biblischen Gebräuche und Gesetze, die deutlich und ausdrücklich in der Bibel gelehrt werden, waren einer organischen Fortbildung fähig; aus ihnen stellten sich durch Conjuncturen, Constellationen und neu eintretende Ereignisse neue Gebräuche und Gesetze heraus, die in jenen begriffen zu sein schienen. Diese umfasste die zweite Classe, und κατ᾽ ἐξοχην wurde sie תורה שבעל פה „mündliches Gesetz" genannt"[2].

§. 87.

Die dritte Classe umfasst diejenigen Gesetze und Gebräuche, die sich aus dem Leben heraus ergaben, aus dem nationalen Character des Volkes. Sie wurden mehr durch Zeitumstände herbeigeführt; und bildeten nicht sowohl sich aus den Gesetzen uud Gebräuchen, als sie viel-

1) תורה שבעל פה של"ה.

2) Sie werden auch zuweilen דברי קבלה genannt.

mehr durch die Zeitverhältnisse denselben beigelegt wurden, und im Geiste des Ganzen wirksam waren. Es waren Vorsichtsmassregeln, die theils verhüten sollten, dass ein biblisches Gesetz oder ein biblischer Gebrauch nicht verletzt werde, theils die genaue Befolgung eines Gebotes beabsichtigten. Auch wurden Andere eingeführt, um moralischen und socialen Unordnungen oder irreligiösen Verhältnissen im Geiste der Schrift vorzubeugen, oft um Unglück zu verhüten [1]). Manche waren auch nur in Folge eines einzelnen Ereignisses angeordnet, und erhielten sich auch dann, als der sie veranlassende Grund nicht mehr vorhanden war. Alle diese eingeführten Gebräuche, Verordnungen und Einrichtungen wurden תקנות oder גזרות genannt. Jene hatten in der Regel einen positiven Zweck, d. h. die Befolgung eines Gebotes oder die Vermeidung eines Verbotes zu veranlassen; diese dagegen einen negativen, d. h. die Uebertretung eines Verbotes oder das Unterlassen eines Gebotes zu verhüten [2]). Da die Gebräuche und Gesetze dieser Classe nur aus der Zeit und den Umständen hervorgegangen sind, so sollten sie auch nur zeitliche Bedeutung haben, und nur für eine bestimmte Zeit gelten; allein gar oft hatten sich manche im Leben inveterirt und eingebürgert; es wurde ein religiöses Gefühl an ihre Befolgung und Ausführung geknüpft, und sie waren mit hineingezogen in den Kreis der überlieferten und gelehrten Ceremonien. Sie wurden daher, so wie sie im Geiste der biblischen Gesetzgebung angeordnet und eingeführt waren, so auch nach Weise der biblischen Gesetze und Gebräuche, in allen Nebenbedingungen und Nebenbestimmungen, ausgeführt und ausgeübt; כל דתקין רבנן כעין דאורייתא תקין „was die Rabbinen angeordnet haben, haben sie nach Art der Bibel angeordnet.“ Aber obgleich die Rabbinen für eigene selbstständige Einrichtungen, oder für solche, die aus dem Geiste der biblischen Gesetzgebung sich ergaben, wie für biblische Gesetze und Gebräuche selbst, Vorsichtsmassregeln anwand-

1) סגדל המסומר Schabbath 83 a., und der dabei erzählte Vorfall.

2) Man nennt sie oft דברי סופרים oder דרבנן

ten, um jede Verabsäumung oder Uebertretung zu verhüten [1]), so hatten sie dennoch für solche Verordnungen oder Einrichtungen, die zum Schutze der biblischen Gesetzgebung angewendet wurden, nicht wiederum neue Vorsichtsmassregeln oder neue Verordnungen für die Befolgung oder gegen die Verabsäumung angeordnet oder eingeführt [2]). Nur in äusserst seltenen Fällen, wenn die Geseroth oder Tekanoth sich sanctionirten, und eine unveräusserliche, selbstständige Geltung errangen, wurden zu ihrer sorgsamen Ausübung neue Einrichtungen eingeführt. In der Regel wurden die Institutionen dieser Classe als Schale zum Kerne betrachtet, die diesen schützen und bewahren sollte. Wenn daher die Institutionen, Gesetze und Gebräuche der zweiten Classe die Frucht der biblischen Gesetzgebung in ihrer zeitlichen Reife ist, so sind die der dritten Classe die Schale dieser Frucht, die wohl nothwendig sich mit herausbildet aus dem ursprünglichen Samen, aber nur um diese zu schützen. Sie gehören daher, nicht wie jene, mit hinein in den Kreis der biblischen Gesetzgebung und der biblischen Lehren.

§. 88.

Diese Eintheilung war indessen nur formell, in Wirklichkeit waren, wie bereits erwähnt, sämmtliche Gebräuche und Gesetze, die im Leben herrschend waren, einander gleich. Die Tradition, die heilige Scheu vor ihr, die anhaltende Beobachtung und die Accomodation des Lebens hatten, wie ehemals der Offenbarungsglaube, sie alle auf gleiche Höhe gestellt. Selbst die materiellen Unterschiede, die die Gebräuche der dritten Classe auszeichneten, schwanden allmählig, und äusserten sich nur in dem Werthe, der Allgemeinheit und Bedeutung, die man den einzelnen Gesetzen und Gebräuchen zuerkannte. Denn wenngleich alle Lehren, als von Gott gegeben, betrachtet wurden, und die Lehrer es oft bedeuteten zwi-

1) עשו סייג לדבריהם.
2) לא עבדינן גזרה לגזרה.

schen den Lehren keinen Unterschied zu machen [1]; so musste dennoch in practischer Beziehung, je nach der Strenge, Allgemeinheit und dem Einfluss, die man den einzelnen Gesetzen und Gebräuchen beizulegen gewohnt war, sich ein Unterschied herausstellen. Es konnte unmöglich bei Verordnungen, die einen einzelnen Fall betrafen, mit der Beharrlichkeit verfahren werden, als bei Gesetzen, die die wichtigsten Verhältnisse bestimmten. Nach dieser Beziehung hin wurden nun Cautelen und Vorsichtsmassregeln gesetzt oder unterlassen, wurden die einzelnen Gebräuche verschiedentlich beurtheilt. Im Wesentlichen waren die Gebräuche alle gleich hoch geachtet, und durchaus zwischen ihnen kein Unterschied gemacht.

§. 89.

Aber in Betreff der Bibelauslegung hatte diese Eintheilung Bedeutung und Anwendung. Denn die mosaischen Traditionen, die mit ausdrücklichen Worten auf Sinai von Gott mündlich überliefert wurden, durften nicht weiter, da sie nicht ausdrücklich in der Schrift vermerkt wurden, in derselben erwartet werden. Nur selten kommt es vor, dass man für eine solche sinaitische Tradition die Andeutung in der Bibel suchte, oder zu finden vermeinte [2]. Wohl mögen bei diesen Fällen Umstände vorwalten, die die Tradition, als solche, verdächtigten, oder die sie geeignet machten, als ein Evolut der biblischen Gesetzgebung betrachtet zu werden. Auch gilt die Andeutung in der Regel nur als eine leise Anspielung, als eine Bestätigung: אסמכתא. Die der dritten Classe galten nur als Aeusserlichkeiten zum Gesetze; sie entwickelten sich mehr aus der Zeit als aus dem Gesetze, und gehörten darum weniger diesem an. Sie waren nicht in ihm, seinem Wesen nach, eingeschlossen. Als nicht unmittelbar zum Gesetze gehörig, als nicht aus demselben hervorgehend, durften auch sie in der Bibel nicht erwartet werden; sie konnten als solche nicht den Inhalt der

1) Aboth 3, 4.
2) Maimonidis praefatio in Mischnah.

biblischen Gesetzesstellen ausmachen. Es waren darum, ausser denjenigen Gesetzen, die mit deutlichen Worten in der Bibel vermerkt waren, nur noch die der zweiten Classe übrig, die in dieser enthalten sein mussten. Sie waren in den ausdrücklich verzeichneten Gesetzen und Gebräuchen eingeschlossen, und entwickelten sich nur aus diesen; sie mussten daher auch mit ihnen den wesentlichen Inhalt der biblischen Gesetzesstellen ausmachen. Gott hat sie für später eintretende Zeiten oder aus vorherrschenden Gründen nicht ausdrücklich, aber doch durch Zeichen vermerkt, und Moses die Auslegung gelehrt.

§. 90.

In der subjectiven Meinung über die biblischen Gesetzesstellen, war der denselben von Seiten des Talmud's beigemessene Inhalt demnach: die aus den Gesetzen und Gebräuchen hervorgegangenen und als zu denselben gehörigen, erkannten, oder sich unmittelbar herausstellenden, herrschenden Gebräuche und Gesetze. Die biblische Gesetzgebung bildete sich, in Folge ihrer Einheit, durch Zeitmomente, nach einer Unmittelbarkeit des Gemüthes fort. Zur Zeit des Talmud's war durch eine innere genetische und historische Entwickelung des Nationallebens, durch ein Conflux äusserer Umstände, der Verstand ganz aufgegangen in dem Gemüthe, das durch die Kraft eines unmittelbaren Glaubens und einer auf Wunder gestützten innern Ueberzeugung, sich in einem mystischen, gottheiligen Gefühle erschloss. Es drängte nach Thaten der Vermittelung und Versöhnung, die als in der biblischen Offenbarungsidee bestimmt, dieser homogen waren, und erhob sich innerhalb dieser Richtung zu einer Schöpfungskraft in erhöheter Potenz. Die Gebräuche, die es sich in einer Unmittelbarkeit schuf, waren nach der seltensten Harmonie der innern und äussern Welt, nur die wesentlichsten Bestandtheile der biblischen Gesetzgebung. Nicht nur die Betrachtung, das Leben selbst verschaffte diese Ueberzeugung davon. Sie wurden daher, soweit sie als aus den biblischen Lehren sich herausstellend, betrachtet werden konnten, als der wirkliche

Inhalt der biblischen Gesetzesstellen betrachtet. Solche waren die nach der Richtung und Entwickelung der biblischen Gesetzgebung, nach den vorherrschenden Verhältnissen, aus der Unmittelbarkeit des Gemüthes hervorgegangenen und hervorgehenden Gebräuche und Gesetze, die nach einer innern Ueberzeugung als in der biblischen Gesetzgebung mit einbegriffen, betrachtet wurden. Sie waren alle durch die Tradition und durch das gläubige Bewusstsein herausgetreten; als von Gott, durch die Offenbarung ausgegangen, wurden sie auch als hochheilig gehalten. Dieser Inhalt hat sich, durch wunderbare Grossthaten, wie sie noch kein Volk gesehen, den andern gegenüber, im vollen gläubigen Bewusstsein, als der wesentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung ergeben, als die für die Menschheit einzigmögliche Wahrheit. Die im Leben herrschenden Gesetze und Gebräuche enthielten das Höchste, und waren der wahrhafte Zweck des Menschen.

Der Form nach war durch eine organische Entwikkelung des Nationalcharacters, der Idee nach durch den Offenbarungsglauben und die politisch-psychischen Zustände, dieser vom Talmud der biblischen Gesetzgebung beigemessene Inhalt dem wahren entsprechend. Da die biblische Gesetzgebung die Veranlassung der religiösen Lebens- und Handlungsweise dieser Zeit, und diese ganz in jener begründet war, so musste Alles, was das Leben nach dem Gesetze und dem Gebrauche betrifft, auch durch sie bestimmt und in ihr enthalten sein. Die herrschenden Gebräuche schienen durch eine religiöse Unmittelbarkeit von Gott gegeben; sie mussten darum in der Bibel, die von Gott gelehrt wurde, insofern sie darin nach ihrer Natur hineingehören, auch bedeutet oder ausgesprochen sein. Diese Meinung stellt sich nicht nur nach der theoretischen Ansicht, sondern durch's practische Leben heraus; denn das Leben hat durch die That, durch die Gebräuche in dieser Lebensansicht sich erschlossen, und ist darum in einer ihr zusagenden Richtung bedingt.

Dritter Abschnitt.

Die Exegese des Talmud's.

§. 91.

Die einzelnen Theile der Bibel hatten sich, durch den in politischen und psychischen Zuständen bedingten Geist, zu einem religiösheiligen Bild erschlossen und zusammengefügt. Es sollte Thaten und Handlungen angeben, die Gott versöhnen, die Menschheit erlösen sollten. Die Lehren der Bibel hatten durch den Geist der talmudischen Zeit sich in einer bestimmt ausgeprägten und prägnanten Gestaltung herausgestellt. Sie bestimmten die Mittel und Wege, auf welchen die in einem mystischen Helldunkel sich manifestirende Bedeutsamkeit und heilige Zweckmäsigkeit des menschlichen Lebens erreicht werden dürfte. Diesem Bilde gegenüber stellte sich uns der Geist des Talmud's heraus, wie er sich durch die Bibel ergab, und in Bezug auf sie. Er bildete sich über die biblischen Gesetzesstellen eine Ansicht, die nothwendig aus diesem Bild also aufgefasst, sich ergeben mussten, entwickelte sich, nach individueller Ueberzeugung, nach dem Standpuncte seiner Bildung, nach seinem durch genetische und historische Bedingungen sich herausstellenden Character, eine selbstständige, subjective Meinung, und substituirte diese als den Inhalt der biblischen Gesetzesstellen. Es sollte die Gesetzgebung der Bibel das Leben heiligen, dem Menschen seine Bestimmung, sich mit Gott zu vermitteln, lehren, und die Weise angeben, wie er dies erreicht. Im Leben selbst aber finden sich schon Ideen vor, die ihn mit seiner Bestimmung bekannt machen, Mittel und Wege sie zu erreichen. Durch den Glauben, die Gewalt der Gewohnheit, durch die Erziehung und durch die Richtung des Geistes, bedingt in der organischen Entwickelung, sind in einer Unmittelbarkeit, die durch die That zum Bewusstsein sich erhebt, Gebräuche und Gesetze hervorgetreten, die dieses beabsichtigen und bezwecken.

Sie sind aus der Totalität und der Idee der biblischen Gesetzgebung entsprungen und hervorgegangen. Nach der subjectiven Ueberzeugung mussten dieselben daher, da sie als die alleinigen Mittel, um den allgemeinen Zweck der Menschheit zu erreichen, sich darboten, als in der Bibel, die ja dasselbe lehren wollte, enthalten betrachtet werden. Sie bildeten darum, in ihrer ganzen Ausbildung, so weit sie hineingehörten, den Inhalt der Bibel.

§. 92.

Die Gesetzesstellen der Bibel aber, und dieser geglaubte Inhalt stellte sich in einer gewissen Unmittelbarkeit heraus. Man strebte nun sich beider bewusst zu werden, die Identität beider zu erkennen. Man will den Inhalt wirklich in der Bibel nachweisen, diese durch den Inhalt erklären. Das Ganze soll nun aus den einzelnen Theilen sich klar und deutlich ergeben; die einzelnen Theile durch das Ganze beleuchtet und erklärt werden. Die Bibel sammt dem Inhalte soll nun erkannt werden. Dieses ist der dritte und letzte Hauptbestandtheil jeder exegetischen Forschung; die eigentliche Exegese. Die Bibel und der Inhalt, das objective und subjective Hervortreten des menschlichen Geistes, sind nur Momente der Erkenntniss; das wirkliche Resultat ist erst in dem Nachweis der Identität beider begründet. Die Erkenntniss dieser im vollen Bewusstsein ist die eigentliche Exegese; die Bestätigung des Einen durch das Andere.

Um nun diese Vereinigung beider zu bewerkstelligen, um die Bestätigung aufzufinden, die Identität nachzuweisen, müssen gewisse Versuche gemacht werden, die natürlich nicht fremdartig sein dürfen, (weil sie sonst gerade auf die Ungleichheit, und folglich auf das Falsche in der Exegese aufmerksam machen könnten), sondern die der Natur des ganzen Verhältnisses entnommen sind; sie müssen sich wie von selbst ergeben. Diese Versuche bilden das eigentliche Characteristische in jeder Exegese, und aus ihnen muss jede Exegese in ihrer Mannigfaltigkeit, bis in ihre Nüancirungen, verständigt und begriffen werden. Bevor man aber zu einer solchen Characterisirung gelangt, hat man noch zu bestimmen, wie man die einzel-

nen Theile durch's Ganze sich erklärt dachte, und wiederum wie man den Inhalt durch die einzelnen Theile angedeutet oder ausgesprochen glaubte. Beide vereint, geben die Grundprincipien, nach denen man in der Auslegung verfährt.

§. 93.

Auf die talmudische Exegese angewandt haben wir demnächst zu behandeln: 1) die Ausdrucksweise der Bibel, wie man den Inhalt dargestellt oder nachgewiesen sich dachte: 2) die Art des Nachweisens, welche Mittel man anwendete, um den Inhalt zu begründen und nachzuweisen. Beides läuft zwar auf Eins aus; denn nach derselben Weise, nach der die Schrift sich auszudrücken pflegte, konnte man nur den Inhalt bedeutet glauben, und die Nachweisungsversuche anstellen; allein der Unterschied liegt hierbei in der Absicht und in dem, was man zunächst im Auge hat. In ersterer haben wir die Bibel im Auge, und insofern in ihr der Inhalt dargestellt wird, betrachten wir das Characteristische der Exegese in Beziehung auf die Bibel. Die sich herausstellenden, exegetischen Versuche werden in der Ausdrucksweise der Bibel gefunden, die Bibel wird erläutert; es ist dieses die Hermeneutik. In zweiter betrachten wir nur den Inhalt, und insofern dieser den Stoff des Buches ausmacht, wenden wir die Versuche in Beziehung auf den Inhalt an; das Characteristische der Auslegung stellt sich durch den Nachweis des Inhalts heraus. Die Bibel wird zur Begründung a u s g e l e g t. Dieses fällt in das Gebiet exegetischer Commentationen, insofern in diesen, als solchen, die einmal für richtig erkannte Ansicht durch Versuche mancher Art nachgewiesen wird. In der Exegese, in ihrer g e w ö h n l i c h e n Form, treten diese Unterschiede nicht hervor; die characteristischen Versuche werden bald zu diesem, bald zu jenem Zwecke verwendet; und helfen bald den Text durch den Inhalt, bald den Inhalt durch den Text erklären und ergänzen. Oft auch wird durch sie beides zugleich erreicht. Wir haben daher noch 3) die Characteristik im Allgemeinen, im Ganzen, darzustellen.

Wir behandeln demzufolge hier: 1) die Ausdrucksweise der Bibel nach talmudischem Gesichtspunct, oder die talmudische Hermeneutik; 2) die Auslegungsweise oder die exegetischen Commentationen; 3) endlich in einem Schlusscapitel, den Gang und die Methode der Exegese, die Eintheilung der speciellen Grundsätze.

Capitel I.

Die Ausdrucksweise der Bibel nach talmudischer Ansicht.

§. 94.

Nach dem Bilde der Bibel, in welchem sie sich dem Talmud erschloss, sowohl seiner Geschichte und Entstehung, als der Form, dem Inhalt und der Ansicht nach, müssen die exegetischen Versuche zur Hermeneutik sich von selbst ergeben. Die Ausdrucksweise der Bibel muss sich dadurch als eine ganz besonders characteristische ausweisen. Gott, der Höhe, war Verfasser der Bibel; er selbst hat sie geschrieben. Er hat sie seinem Volke gegeben, und Lehren und Satzungen in ihr verzeichnet, um durch Ausübung derselben das höchste Ziel, das dem Menschen gesteckt ist, zu erreichen. Ihre Verknüpfung und ihre Wirkung liegt in einem heiligen Mysticismus. Die Sprache, deren er sich bedient, ist die heilige Schöpfungssprache; sie hat ihre tiefe geheime Bedeutung. Der Inhalt, wie er im Leben sich vorfand, und der Ansicht nach hineingehörte, überragt bei Weitem den gewöhnlichen Wortsinn; dieser konnte also nicht auf gewöhnliche Weise ausgedrückt worden sein. Die Bibel, in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, d. h. selbst wie sie uns erscheint, kann ebenfalls nicht auf eine gewöhnliche Weise verstanden werden. Sie enthält in der That, und zumal in den Gesetzesstellen, so viele Undeutlichkeiten, so viele Unwahrscheinlichkeiten und sogar Unbegreiflichkeiten, dass man gar leicht versucht werden dürfte, ihr einen andern, als den gewöhnlichen Wortsinn,

einen tiefern, besondern beizulegen. Ihre Ausdrucksweise konnte demnach nur als eine ungewöhnliche erscheinen.

§. 95.

Wir gehen diese Ursachen im Einzelnen durch. Gott, als Verfasser, spricht nicht, wie Menschen sprechen. Mit einem Worte deutet er Vieles und viel an. Er lehrt Mehreres zugleich mit einem Male. Wie einem Naturgesetze mehrere Ideen beigelegt werden können, so können auch dem biblischen Gesetze mehrere Bedeutungen untergelegt werden. Aber da der Ewige spricht, so ist auch kein Wort, kein Buchstabe, kein Zeichen zu viel; jedes hat seine bestimmte, genaue Bedeutung; an jedes muss eine Lehre geknüpft werden. Denn die Lehren, die er gibt, spricht er nicht immer auf gewöhnliche Weise aus. Oft findet er es gut, nach seiner tiefen Weisheit, nur leise darauf hinzuspielen, nur mit einem Tone, einem Zeichen sie anzudeuten. — Die Sprache, in der die Bibel abgefasst ist, ist eine heilige. Jedes Wort und jeder Buchstabe schafft im Reiche der Geister; schafft, wenn er durch die That verwirklicht wird. Durch die freie That des Menschen, w i r d das biblische Wort, das sie bestimmt und befiehlt; durch das Wort w i r d jenes Werk, das der Herr verwirklichen wollte. Weil aber die That nicht immer das Werk erzeugen sollte, das sie in einer natürlichen Bezeichnung nach dem Werthe der Wörter hervorbringen würde, muss die Bezeichnung und Bestimmung der That zuweilen auf eine ganz ungewöhnliche, unnatürliche Weise geschehen. Dieses mystischen Zweckes wegen, der in der Sprache begründet lag, konnten die Lehren der Bibel nicht immer nach natürlichen Ausdrücken angegeben werden. Die Vieldeutsamkeit der hebräischen Sprache gestattete ferner eine vielseitige Erklärung; sie wurde zugelassen, und durch sie wich die Hermeneutik der Bibel von einer einfachen Methode ab, indem die Möglichkeit gestattet war, viele Interpretationen zugleich zu versuchen. Und gar bald hielt man die Ausdrucksweise als absichtlich vielseitig. — Endlich noch ist der Inhalt gegeben, und er ist weit grösser, als der einfache Wortsinn ihn angiebt. An manchen

Stellen sogar sind die herrschenden Gebräuche und Gesetze zuwider den nach dem Wortsinne angegebenen Bestimmungen. Um an einige zu erinnern: es heisst in der Schrift ausdrücklich „Ihr sollt kein Feuer anzünden oder brennen lassen in allen eueren Wohnungen am Sabbath", und doch war die Sitte, zum Leuchten und Wärmen, Feuer brennen und anzünden zu lassen; ferner heisst es nur in der Schrift: „Du sollst nicht kochen eine Ziege in der Milch ihrer Mutter", im Leben aber war nicht nur das Kochen, sondern selbst der Genuss so gekochten Fleisches untersagt Gleichwohl aber konnte ja nur die Bibel diejenigen Lehren geben, die im Leben geheiligt und im Gebrauch waren; denn diese heiligen Gesetze und Gebräuche sind doch nur aus jener erstanden; man musste darum zu Ausgleichungsversuchen mancherlei Art seine Zuflucht nehmen, und glaubte bald, indem man dieselben übte und anderwärts und überall anwendete, die Schrift pflege allerdings auf solche ungewöhnliche Art Lehren hinzustellen.

Alles dieses trug dazu bei, die Ausdrucksweise der Bibel als keine gewöhnliche, menschliche zu betrachten. Die Stellen der Schrift boten aber, an und für sich, wie wir schon bemerkt, die beste Gelegenheit zu solcher Annahme. Nach dem gewöhnlichen Wortsinn war nicht Alles klar und deutlich geworden; man ahnte darum einen tiefern, verborgenen Sinn, und glaubte das Wahre zu erreichen, wenn man eine ungewöhnliche Ausdrucksweise substituirte. Mit dieser Annahme wird so manches Schwierige gehoben. Man interpretirte demnach den biblischen Text durch eine methodische Paraphrase, indem man in jedem Worte eine Bedeutung, eine Belehrung suchte und erwartete.

§. 96.

Hienach müsste eigentlich, in Consequenz durchgeführt, die Bibel in einer solchen idealen Richtung wirklich durchweg so paraphrastisch interpretirt werden, und es gäbe streng genommen, von diesem Standpuncte aus, keine einfache Erklärung. In Allem, auch in dem klarsten und natürlichsten Worte müsste ein mannig- und

vielfacher Sinn gesucht, eine Deutung hineingetragen werden. Indessen die Gewalt einer natürlichen Auffassung siegte in unüberwachten Stunden, und wenn Nichts an die ideale Ansicht und Richtung der Zeit mahnte, kein besonderes Moment hemmend einer nüchternen Erkenntniss entgegentrat, drängte die Natürlichkeit in einer approximativ absoluten Selbstständigkeit sich auf, und der Text erschloss sich zu einem Resultat, das objectiv betrachtet der Wahrheit in abstracto, oder besser der von unserm Standpuncte aus, wohl näher stand. Diese einfache natürliche Hermeneutik war überall dort angewendet, wo, wie gesagt, Nichts die gewöhnliche Auffassung hinderte, kein Moment die ungewöhnliche oder künstliche bedingte. Zwar stand auch jene unter dem Einfluss der Zeit, unter der Gewalt der Verhältnisse und Zustände, aber sie war mindestens nicht in consequenter Beharrlichkeit bis zu jener Potenz gesteigert, die sie durch Veranlassung mancher Art, in ihrer Fortbildung gewann, und durch die sie uns so auffallend entgegentritt.

§. 97.

Und eben so wie die Bibel in ihrer einfachen Gestalt sich geltend machte, so wurde auch der sich in dieser einfachen Auffassung herausstellende Inhalt, als nach den gewöhnlichen Verstandes- und Vernunftschlüssen in der Bibel behandelt und dargestellt, betrachtet; denn gegen sie durfte eben so wenig, als gegen eine logische Behandlung gefehlt werden. Natürlich standen auch diese Vernunft- und Verstandesschlüsse, die man der biblischen Auffassung adjudicirte, eben wie jene einfache Auffassung unter der Gewalt der Umstände und Zeitverhältnisse, unter dem Einfluss einer nothwendigen, innern Entwickelung und der zeitlichen Bildung. Aber sie konnten, wie jene, auch von einem andern Standpuncte aus, zum Theil dermassen betrachtet werden, wie ein Exeget die Exegese eines Andern desselben Standpunctes, ohne dasselbe Resultat, betrachten und behandeln würde; er kann sie nicht billigen, doch auch nicht paradox nennen; weil der Unterschied nur ein individueller, und kein characteristischer ist. Denn eine natürliche Auffassung

und ein richtiger Verstandes- oder Vernunftschluss bleibt als dieselbe Basis für jeden möglichen Standpunct. Sie bieten darum nichts Characteristisches dar; weil immer angenommen werden muss, die Bibel habe in einfacher und verständiger Behandlung den Stoff aufgefasst und dargestellt.

§. 98.

In diesen beiden Darstellungs- und Behandlungsweisen machte sich die Bibel noch in einer Natürlichkeit, der talmudischen Auffassung gegenüber, geltend; in dieser, weil der Verstand ewig derselbe bleibt, gegen ihn nicht gefehlt werden darf, in jener, weil Ausgleichungsversuche noch nicht nöthig, Momente und Veranlassungen nicht vorhanden waren, um von der Annahme einer natürlichen, einfachen Ausdrucksweise abzuweichen. Wenn aber dergleichen Momente und Veranlassungen eintraten, dann wurde die Bibel nicht mehr in einer natürlichen, gewöhnlichen Darstellungsweise sich ergehend betrachtet, sondern das characteristische Streben der talmudischen Exegese trat in seiner ganzen Kraft auf, und um so kräftiger, je mehr Schwierigkeiten es zu besiegen hatte. Denn gerade durch den Widerspruch treten die Versuche, sie zu lösen, in ihrer schroffen Gestalt hervor, und entwickeln unserm staunenden Blick ihre ganze Eigenthümlichkeit. Man muss in solchen Fällen annehmen, die Bibel sei nicht in der gewöhnlichen Ausdrucksweise abgefasst. Dergleichen Momente, Veranlassungen und Hemmnisse der einfachen Auffassung sind theils innere, theils äussere Widersprüche, die sich aufdrängen. Bald nämlich stimmte der Text nicht mit sich selbst; es sind mehrere Dinge unverständlich und unbegreiflich; Manches ist überflüssig, und scheint zu keinem Zwecke zu passen; es war nicht durch sich selbst genügend erklärt, oder stand gar mit sich selbst im Widerspruch; bald stimmte derselbe nicht mit seinem Inhalte; es war dieser nicht in jenem genügend ausgesprochen, oder stand vollends im Widerspruch mit demselben. In solchen Fällen musste die Schrift auf eine ungewöhnliche Weise sich ausgedrückt haben; denn der Inhalt muss ja nothwendig in dem Texte zu finden sein

und diesen nach allen Seiten hin erklären. Beweggründe für diese unnatürliche, ungewöhnliche Ausdrucksweise gab es, wie wir gesehen, in der mystischen Ansicht des Talmuds in Fülle. Es wird also angenommen, die Bibel habe auf eine seltene, nicht menschliche Weise ihre Lehren und ihren Inhalt bedeutet; der Ausdruck sei ganz besonderer und nicht gewöhnlicher Art. Mit dieser Annahme wurden die sich entgegenstellenden Schwierigkeiten mit einem Male gehoben; denn wenngleich man das Wie dieser Ausdrucksweise nicht immer begriff, das Was nicht immer verstand, wenngleich man nicht immer einsah, wie der Inhalt bedeutet wurde, oder was der Text lehren könnte, da die Ausdrucksweise keine gewöhnliche, keine menschliche war, so brauchte dieselbe auch nicht menschlich verstanden und begriffen zu werden. Viele Dinge sind, so hiess es, dem menschlichen Auge, und zumal dem thränenvollen, das von Kummer, wie dazumal, getrübt ist, sind dem menschlichen Geiste, der überall Wunder schaut und Wunder nicht begreift, unbekannt und unerklärlich; es können auch die vielen Dunkel der Schrift bleiben; sie verhüllen dem Auge Grosses. Einst aber wird die Sonne heller leuchten der Erde, die Thränen werden getrocknet, der Blick geschärft und geübt sein; dann wird Alles klar und deutlich werden. Wenn der Erlöser nahen, und Gott das Volk beherrschen wird, dann werden die dunklen Stellen alle beleuchtet [1]), und die Mysterien aufgeschlossen werden. Bis dahin, heisst es im Midrasch, traue, glaube und harre. Man bestrebte sich indessen und suchte so viel als möglich den Text zu erläutern, denn je mehr Erkenntniss man erlangte, je mehr fühlte man seinen Geist geweckt und erhoben.

§. 99.

Mit dieser Ansicht sind natürlich sämmtliche Schwierigkeiten, die die Bibel den Talmudisten bereitete, beseitigt, und jede Frage verlor das Auffallende. Man hatte die Frage nicht zu lösen, die Schwierigkeit nicht zu heben; denn dem Menschen ist ohnehin in den jetzigen

1) Menachoth 45 a., u. a. v. O.

Verhältnissen nicht die Kraft gegeben, bis in das Innere, das Heiligthum, zu dringen. Aber damit war nur die Bibel gerechtfertigt, und aus ihrer precären Stellung gehoben; wir können nicht immer begreifen, was Alles die Schrift lehren wolle, nicht immer wie und auf welche Weise; die Ansicht indessen über die Bibel, der Inhalt, wie er von Seiten des Talmud's substituirt und als wahr erkannt wurde, war auf gleiche Weise nicht zu retten. Es widersprachen oft die herrschenden Gesetze und Gebräuche dem Wortsinne, oft war in diesem nicht das zu lesen, was das Leben und die massgebliche Meinung forderten; da konnte von einem Nichtverstehen, einem Nichtbegreifen keine Rede sein; der muthmassliche Inhalt sollte und musste in der Bibel gefunden werden. Man kannte, man wusste ihn, und hatte darum zu Mitteln aller Art seine Zuflucht nehmen müssen, um ihn herauszufinden und zu erkennen. Was sich nach einer unabweisbaren, innern Ueberzeugung als der Inhalt ergeben hatte, das musste ja auch darin zu finden sein. Die Gesetze und Gebräuche, die den höchsten Zweck vermitteln, und im Leben herrschend sind, sollten nach der sichersten und wahrhaftesten Ueberzeugung in der Bibel enthalten sein. Diese musste man darin auch erkennen. Hier konnte man nicht auf die Unzulänglichkeit, auf die Schwachheit des menschlichen Geistes verweisen; der Mensch hatte ihn ja als den eigentlichen Inhalt erkannt, und darum musste er ihn auch darin finden. Die Schrift hatte indessen auf beliebige Weise ihn bedeuten können; die Ausdrucksweise ist ja keine gewöhnliche, und das Wie und den Zusammenhang hat der Mensch nicht zu begreifen; das liegt ausser seiner Sphäre. Er hat nur nach dem Inhalt zu forschen, diesen aufzufinden. In diesem Streben war nun die grösste Willkühr nicht zu vermeiden; nur der Eine Grundsatz, wie das in jeder Exegese der Fall ist, galt, nämlich: was als Inhalt einmal substanzirt, musste, als solcher, auch erkannt werden.

§. 100.

Widersprüche zwischen dem Inhalte und dem Texte wurden daher dadurch beseitigt, dass man die Bibelstel-

len, ohne dass dieses vermerkt ist, specialisirte, und auf einen Einzelfall bezog. So wurde nach einer Meinung das obenangeführte Gesetz, in Betreff des Feuerungsverbots, nur auf eine gerichtliche Execution, auf eine durch Feuer zu bewerkstelligende Hinrichtung, bezogen, nämlich diese darf am Sabbath nicht vorgenommen werden. Oder aber es wurde umdeutet und nach dem angegebenen Inhalt ausgelegt; so wurde das andere Gesetz, in Betreff des Milchfleisch-Geköchts, vermöge seiner Wiederholung (es stehet dieses Verbot in der Schrift dreimal), nicht nur auf das Kochen, sondern auch auf das Essen angewendet. Absolute und unauflösbare Widersprüche waren nach einer solchen Behandlung nicht gut denkbar; andere modificirten indessen wohl auch, bei vorkommenden Fällen, den Inhalt, ohne allzusehr dabei das Leben und den Gebrauch zu afficiren, dergestalt, das der Widerspruch gar bald seine Lösung finden durfte.

§. 101.

War der Text für den Inhalt zu weitläufig, konnte nicht Alles und Jedes seine Bedeutung finden, so schob man es, wie gesagt, in das Gebiet des mysteriösen Unbegreiflichen. Umgekehrt aber, wenn der vermuthete Inhalt die Bibel überragte, wenn nicht Alles und Jedes in den Text hineinpasste, wenn Nebenbestimmungen, Nebengesetze, die auf ein Hauptgesetz, eine Hauptbestimmung zurückgeführt werden mussten, in diesem nicht anzutreffen waren, dann musste angenommen werden, die Bibel habe nicht auf gewöhnliche Weise, sondern durch einzelne Zeichen und Wörter, den substanzirten Inhalt angedeutet. Es wurden Wörter, Buchstaben und Zeichen aufgesucht, die überflüssig schienen; sie sollten den Inhalt andeuten. In der Regel lag in der Beziehung beider auf einander etwas Pikantes, Auffallendes, Geistreiches, wohl auch Bizarres und Groteskes, das sie constatirte, und durch welches man leicht auf die Verbindung und die Bedeutung aufmerksam gemacht wurde; wenn man sie gehört, so vergass man sie nicht so leicht. Man war durch die Neuheit des Gedankens überrascht, durch

den Effect erstaunt, und durch den Scharfsinn angeregt. In dieser stetigen Uebung gewöhnte man sich indessen gar bald an die Ansicht, dass die Schrift, auf eine natürlich nicht gehörige Weise, durch Wörter und Zeichen, die sie hinstellt, Lehren und Regeln bedeute. Diese Wörter, Buchstaben und Zeichen schienen überflüssig, und die Schrift, die in nicht gewöhnlicher Ausdrucksweise ihre Sätze und Lehren hinzustellen pflegte, hat mit ihnen die Lehren und Satzungen angedeutet. Dieses übte man, und gewöhnte sich alsbald mit jedem überflüssigen Zeichen immerhin, wenn auch kein besonderer Zusammenhang abzusehen war, den nothwendig hineingehörigen Inhalt als angedeutet zu betrachten.

§. 102.

Waren aber in dem vorliegenden Texte solche Wörter, Zeichen und Buchstaben nicht entbehrlich oder überflüssig, so untersuchte man, ob die Schrift bei der Wahl eines andern Ausdrucks nicht Manches hätte ersparen können, und in diesem Falle dachte man sich, durch die Wahl dieser weitläufigen Schreibeweise, mit den entbehrlichen Wörtern, Buchstaben und Zeichen den nothwendig hineingehörigen Inhalt angedeutet; eben so wie dieses bei den wirklich überflüssigen der Fall war. Ein Zusammenhang nach menschlichem Dafürhalten zwischen den Andeutungen und dem Anzudeutenden braucht ebenfalls nicht ermittelt zu werden; es genügt (und dieses aufzuweisen war immer dort, wo es nöthig war, ausführbar), dass irgend ein Zusammenhang denkbar sei, und auf solche Weise glaubte man, pflege Gott in der Bibel sich auszudrücken, weil geheime, wunderbare Verhältnisse es also nöthig machen.

§. 103.

Aber selbst wenn auch nicht durch Umschreibung Wörter erspart werden konnten, schon dadurch, dass die Schrift einen seltenen ungewöhnlichen Ausdruck oder eine ungewöhnliche Wendung brauchte, dachte man, habe sie Lehren und Bestimmungen, die ohnehin nach subjectiver

Ueberzeugung den Inhalt ausmachen müssten, andeuten und bestimmen wollen. Sie lehrte es dadurch, dass sie sich eines auffallenden Ausdruckes befleissigte.

§. 104.

In manchen Fällen sogar dachte man sich, selbst wenn auch eine solche auffallende Ausdrucksweise nicht constatirte, durch einen blossen Anklang, durch eine Assonanz, durch eine mutatio litterarum, Lehren und gesetzliche Bestimmungen bedeutet. Nach dem einfachen schlichten Wortsinn könne es hier nicht anders heissen, aber dennoch deute ja der Ton durch Assonanz oder die Gestaltung der Buchstaben auch Etwas anderes an. Gott als Verfasser könne mit einem Worte, mit der einfachen und natürlichen Bedeutung, noch eine andere verknüpft haben, und Mehreres mit einem Male lehren. Es ist dieses indessen nur der Fall bei der einfachen Erklärung und dem natürlichen Wortsinne, neben welchem noch eine andere Bedeutung als zulässig angenommen wird; wird aber schon ein Wort oder ein Zeichen zu einer ungewöhnlichen Auslegung verwendet, um einen bestimmten Inhalt zu bedeuten, so kann dasselbe nicht zugleich auch für einen andern dienen. Es müsste etwa gerade beides daraus entnommen werden können, so aus dem Pleonasmus das Eine, und aus der verkehrten Stellung, aus dem Tone, der Wendung das Andere. In einem solchen Falle nur kann dasselbe Wort, dasselbe Zeichen einer mehrfachen Auslegung, in einer ungewöhnlichen Andeutung, dienen, weil es ja mehrerelei Mittel dieser bietet. Dieses heisst im Talmud: תרתי שמעית מנה „Beides entnehme ich daraus.“

Für eine einmalige Auslegung und Verwendung des Wortes, für einen bestimmten Inhalt kann aber jedes Mittel verwendet werden; der Zusammenhang und die Verbindung brauchen nicht immer menschlicherweise genügend begründet zu sein, denn die Schrift enthält die Gesetze und Lehren auf eine ungewöhnliche Weise verzeichnet.

Capitel II.

Die Auslegung und die exegetische Commentation.

§. 105.

In der Ausdrucksweise der Bibel sind nun eigentlich die Mittel und die Regeln bedingt, nach welchen man den eigentlichen, bestimmten Inhalt in der Bibel wiederfinden und erkennen kann. Sie sind indessen, je nach dem sie den Inhalt deutlich oder minder deutlich erkennen lassen, verschiedener Art.

Die Absicht des Talmud's lief nicht sowohl darauf hinaus, die Bibel, die in ihrem mysteriösen Dunkel der Auslegung und Erklärung nicht bedarf, auszulegen und zu erklären, als vielmehr den Inhalt, den man der Bibel zu vindiziren sich überzeugt fühlte, dort nachzuweisen und zu erkennen, und die Auslegung und Erklärung kommt immer nur bei Verhandlungen über Gesetze vor; nur in solchen talmudischen Untersuchungen wird nach Begründung und Nachweis der Bestimmung oder des Gesetzes geforscht, und gelegentlich die Bibel erläutert und erklärt. Je nach dem nun das Gesetz oder der Gebrauch einleuchtend ausgesprochen war, hatte die Auslegung, (die Mittel und Regeln), ihren Werth und ihre Bedeutung. Wir haben daher die Ausdrucksweise, den Styl in den biblischen Gesetzesstellen zu betrachten, um zu zeigen, wie der Talmud bei Ermittelung und bei dem Nachweis des Inhalts besonders verfuhr, und welchen Werth und Gehalt er diesen seinen Versuchen beilegte.

§. 106.

Der Inhalt, die Gesetze und Gebräuche, die im Leben herrschend waren, lagen vor, und forderten ihre Begründung und Nachweisung in der Bibel. Diese wurde zur Hand genommen; und in der ganzen Kraft ihrer natürlichen Erscheinung suchte sie sich geltend zu machen. Die talmudische Erklärung war dann wohl individuell,

doch nicht characteristisch von der unsrigen unterschieden. Die Bibel behauptete sich stets in ihrer natürlichen Gestalt, wenn ein Widerspruch zwischen dem einfachen Wortsinn und dem Inhalte sich nicht herausstellte. Die Bibel wurde wohl zum Theil abweichend ausgelegt von unserer Auslegung; doch ist solche Auslegung auch uns unter manchen Prämissen annehmbar. Der Inhalt, der auf diese Weise erkannt und bestätigt wurde, ward als unmittelbar durch die Bibel ausgesprochen, betrachtet, und hiess: פשטא דקרא „die Einfachheit der Schrift.“ Da die Schrift in ihrer natürlichen Einfachheit Jederman als bekannt vorausgesetzt wurde, so hatte man nie, wenn der Inhalt auf solche Weise dargethan ward, nach einer Begründung gefragt. Man setzte die Kenntniss, dass dieses Gesetz oder dieser Gebrauch in der Bibel stände, als jedem bekannt voraus. Bei einer solchen ausdrücklichen Andeutung ist es indessen nicht nöthig, dass der einfache Sinn auch im Contexte begründet sei; es genügt, wenn der fragliche Inhalt nur in den Wörtern, ohne Beziehung auf die nebenanstehenden, ausgesprochen war. Auch dieses wird als ausdrücklich verzeichnet betrachtet. Die Worte der Schrift, heisst ein talmudischer Satz, sind Edelsteine, eingesetzt in silberne Platten; eine jede Reihe bildet eine Perlenschnur, die schön zum übrigen Schmucke steht, aber auch für sich in hellem Glanze strahlet; Gott selbst hat sie eingesetzt, und hat sie sinnig verflochten. Jeder Satz und jedes Wort muss daher eben so wohl im Zusammenhang, als für sich selbst erklärt und ausgelegt werden.

§. 107.

War der Inhalt in der Bibel nicht ausdrücklich erwähnt, so suchte man durch einen natürlichen Verstandes- oder Vernunftschluss, der gleichwohl in der Richtung und der Grundansicht der Zeit bedingt ist, ihn zu beweisen und zu begründen. Nach gewissen Grundsätzen und Prämissen, die in ihrer Anwendung stets logisch behandelt wurden, und in der natürlichen Kraft des Verstandes ihre Basis hatten, ward der Inhalt gefolgert, ermittelt und erkannt. Diese Behandlung heisst

סברא [1]) „Verständigung", „Schluss" und die Schrift also für den Inhalt verwenden אסבר. Diese Begründung wird in der Regel mit einer Frage eingeleitet, welche auf die zu begründende Gesetzes- oder Gebrauchsmodification gestellt ist, und mit מנין „woher uns" ausgedrückt ist. Der Werth einer solchen Begründung ist, wenn auch in gewissen Fällen nicht gleich, als stände es in der Schrift deutlich heraus, doch immer vollgültig und beweisend. Wie bei der einfachen Auffassung war durch sie das Gesetz und der Gebrauch, wären sie auch nicht herrschend und angewendet im Leben, als erwiesen betrachtet worden. Mindestens glaubte man dieses in einer natürlichen Unbefangenheit. Mag in der That wohl auch der herrschende Gebrauch oder die Tradition, wären sie anders, als die einfache Erklärung der Bibel oder diese Verständigung sie ergeben würde, eine andere Erklärung aufgezwängt haben; man glaubte dieses nicht, und meinte, man hätte es aus der Bibel von selbst eingeführt. So mächtig erschien die Gewalt der natürlichen Auslegung oder des natürlichen Schlusses, wie sie sich in diesen beiden Vermittelungsversuchen herausstellte.

§. 108.

War aber der Inhalt weder in der Einfachheit der biblischen Ausdrucksweise, noch in einer natürlichen Folge vermöge eines Schlusses nachgewiesen, so suchte man ein Wort, einen Buchstaben, ein Zeichen, das überflüssig und entbehrlich schien, und verwendete es zur Begründung und zum Ausweis über das Gesetz. Die Schrift hatte dieses Zeichen deswegen niedergeschrieben, um den fraglichen Inhalt zu bedeuten. Die Begründung des durch die Schrift zu bestimmenden und in derselben zu erkennenden Inhalts wird mit der Frage über das Gesetz eingeleitet, die verschiedentlich ausgedrückt ist [2]);

1) שבר Chald. und Syr. intuitus est, existimavit, cogitavit, consideravit.

2) Die genauere Bestimmung und Angabe für jeden einzelnen Ausdruck gehört in das Bereich der Lexicographie über den Talmud.

bald heisst es: מנא הני מלי „woher diese Worte“; bald מנלן הא „woher uns dieses“ oder מנלן „woher uns“; zuweilen kommt auch מנין vor; und der Vers oder das Wort wird angeführt mit den Ausdrücken: דכתיב „denn es stehet geschrieben“; דאמר קרא „denn es sagt die Schrift“; נאמר oder אמור „es heisst“; und auf מנין in der Regel תלמוד לומר „lerne zu sagen, zu erklären.“ Eine solche Begründung heisst דרשה explanatio „das Aufsuchen“; die Beschäftigung damit דרש. Der Werth einer solchen Begründung ist gleich dem eines Beweises für die Richtigkeit. Man beweist durch einen Pleonasmus in der Bibel, dass die Schrift damit ein solches Gesetz oder einen solchen Gebrauch habe andeuten und lehren wollen. Wenn das beweisende Wort oder Zeichen nicht stereotyp worden ist, und die Verbindung, der Nexus zwischen dem Beweismittel und dem zu Erweisenden nicht denkbar war, so konnte man so leicht daraus ein Gesetz nicht beweisen. Wohl aber konnte man es, wenn die Beziehung noch so vage und unbestimmt war, sobald ein Zusammenhang möglich ist. Dieses exegetische Verfahren dürfen wir eigentlich einen Demonstrationsversuch nennen; und es beweist auch dann, wenn der Pleonasmus nachgerade sich nicht an der Stelle befindet, die zunächst Basis ist für den fraglichen zu beweisenden Inhalt, sondern an einer andern, die durch irgend eine Combination hieher gezogen und damit verbunden war. Auch in solchem Falle diente dieser Pleonasmus als Beweis.

§. 109.

Der Pleonasmus braucht ferner nicht gerade in dem Worte oder dem Buchstaben, an und für sich [d. h. dass sie an dieser Stelle überflüssig seien], zu liegen; es genügt, wenn er nur im Sinne desselben liegt. Wenn das Wort oder der Buchstabe nach seiner Natur Etwas dem Begriffe nach ein- oder ausschliesst, dann kann für diese seine Bedeutung ihm ein Inhalt angewiesen, und aus ihm wiederum für die Richtigkeit eines zu erweisenden Inhalts gefolgert und bewiesen werden. So

schliesst z. B. גם, אף und את [1]) immer Etwas ein, רק und אך Etwas aus. Bei der Beweisführung wird daraus also für irgend eine specielle Bestimmung geschlossen. So soll in der Regel der Buchstabe Vav ein —, das Makiph He ausschliessen. Das He articuli schliesst je nach seiner Stellung bald ein, bald aus.

§. 110.

Es wird dieser Pleonasmus immer als ein solcher betrachtet, auch wenn nach dem jetzt gewählten Ausdruck Nichts entbehrlich oder überflüssig ist, insofern durch eine anders gewählte Bezeichnungsweise Einiges hätte erspart werden können. Auch in solchem Falle wurden aus einem so weitläufig ausgedruckten Satze, eben aus dieser Weitläufigkeit, Beweise und Folgerungen für den zu bestimmenden Inhalt gezogen, und solche Versuche, die den Inhalt in dem Texte verificirten, hatten ebenfalls Beweiseskraft, und gehörten mit in das Bereich der Deraschoth. Die Beziehung zwischen dem Beweismittel und dem zu Erweisenden tritt nicht immer scharf und deutlich hervor, wird aber durch den Pleonasmus zu einer gewissen Evidenz erhoben; sie leuchtet ein, weil die Schrift zu keinem andern Zweck es hingeschrieben zu haben scheint, als um den fraglichen Inhalt zu bedeuten. Sie hat mit diesem Pleonasmus das bekräftigen wollen, was sich im Leben aus der Gesetzgebung herausstellen oder entfalten werde. Es kann darum dieser auch als ein vollgültiger Beweis für die Richtigkeit des Inhalts erachtet werden, als ein Mittel, wodurch die Schrift den Inhalt ausweisen wollte.

1) Simeon, nach Andern Neemias Emsuni hatte alle את in der Schrift so ausgelegt. Als er indessen zu dem Satze gelangte: אהבת את ה' אלהיך, „du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott“, da hat er diese Auslegung aufgegeben; weil er Nichts neben Gott einzuschliessen wagte. Später indessen hat R. Akiba es auf die Lehrer des Gesetzes bezogen; diese müsse man lieben mit Gott, oder gleich dem höchsten Wesen. Deine Ehrfurcht vor dem Lehrer, sei wie die vor Gott. — Nach dem Talmud Kiduschin 56, b. Pesachim 22, b. Baba Kama 41, a. Bechoroth 7, b.

§. 111.

War für den zu erweisenden und zu erkennenden Inhalt ein solcher Pleonasmus nicht aufzutreiben, so nahm man noch zu anderen Mitteln seine Zuflucht. Man wies in der Stellung, wenngleich nichts Ueberflüssiges, doch etwas Auffallendes nach. Man machte auf eine fremdartige Wendung aufmerksam, oder sonst auf eine gewisse Absichtlichkeit in der Anordnung, zuweilen auf den Ton und die Haltung, u. d. m. Und man behauptete, die Schrift habe damit irgend Etwas verbinden wollen; und folgerte und erwies daraus die Richtigkeit des zu erkennenden Inhalts. Ein solcher Ausweis oder eine solche Ermittelung wird in der Regel angeführt mit כאי קרא „wie ist der Vs. hiezu", und die Antwort אמר קרא „es heisst in der Schrift"[1]; und heisst durchschnittlich, wenn auch nicht immer: אסמכתא oder סמך „Stütze". Eigenes hat Gott für diesen Inhalt in der Schrift Nichts vermerkt, und doch scheint er die Andeutung darauf beabsichtigen zu wollen. Es ist darum diese Anführung kein vollgültiger Beweis, aber ein Zeichen der Billigung; man schloss aus diesem Verhalten auf den zu bedeutenden Inhalt.

§. 112.

War aber auch ein solcher Nachweis nicht aufzufinden, und der Inhalt, der nach voller Ueberzeugung sich nun ein Mal in der Bibel finden musste, noch nicht ausgewiesen, und in dem Texte wiedererkannt, dann wurde der bekannte Grundsatz, dass Gott Mehreres zu gleicher Zeit mit einem Worte und einem Zeichen andeuten könne, zu Hilfe gerufen, und mit diesem wurde der vermeintliche Inhalt als ermittelt und dargestellt betrachtet. Da indessen zu solchem Verfahren sich alle Wörter des Textes gleich eignen und gleich drängen, und bei einer vagen und unbestimmten Verbindung, indem jetzt weder ein Pleonasmus nachgewiesen, noch eine Absichtlichkeit durchschimmert, das Willkürliche zu schroff

1) ש״לה in dem Abschnitt אותיות.

hervortreten würde, setzte und verlangte man für die Verbindung einen gründlichen oder hervorstechenden Zusammenhang. Man erlaubte sich gewisse Kunstgriffe; doch die Andeutung musste witzig, geistreich und in die Augen fallend sein. So transponirte man die Wörter oder die Buchstaben, um den zu bestimmenden Inhalt heraustreten zu lassen; man las für חמישיתו = חמישית „mehrere Fünftel", den Plural, um anzudeuten, wie das Gesetz es vorschreibt, dass in manchen Fällen, mehrere Mal das Fünftel gezahlt werden muss. Man verband einen Buchstaben mit den früheren und den nachfolgenden Wörtern, und ermittelte daraus einen Sinn, der mit dem Inhalte correspondirte. Man las das Wort mit anderen Vocalen, oder deutete auf die Assonanz und Paronomasie der Wörter und die Aehnlichkeit mancher Buchstaben, so das ח mit dem ה, das ר mit dem ד. Ja man machte auf das assonirende Wort einer andern Sprache [1]), auf Buchstaben-Inversionen nach einer gewissen Norm, z. B. א'ת'ב'ש, א'ל'ב'ם etc. (d. h. für א wird ל für ב wird ם etc. gesetzt), oder auf den Buchstabenwerth aufmerksam, um den bestimmten Inhalt zu exegesiren oder zu commentiren [2]). Wenn der durch solche Versuche sich ergebende Inhalt mit dem zu erweisenden auf eine sinnvolle und geistreiche Weise harmonirte, dann betrachtete man es als auf diesen angespielt und hingewiesen. Eine solche Ermittelung heisst רמז, nutus, „ein Wink"; Gott, der Vieles zugleich lehrt, hat auch dieses mit einem Wink angedeutet.

§. 113.

Dieser Unterschied in den exegetischen Versuchen musste sich indessen bald verwischen. Der Inhalt ist auf eine ungewöhnliche Weise ausgedrückt; folglich ist jeder Zusammenhang für uns gleich; der Inhalt ist bedeutet, und zwar mit Absicht, ob durch einen Pleonas-

1) הן = ἓν Griechisch. טט בכתפי שתים - טטפת פת באפרקי שתים Sanhedrin 4, b. Es müssen darum 4 Einschnitte sein.

2) Es giebt darüber eine eigene Schrift ספר שומר אמונים von R. Moser aus Landsberg. Offenbach 1724. Quart. Sie ist indessen meist kabalistischen Inhalts.

mus oder eine Assonanz, gilt ebenfalls gleich. Die Bibel lehrt Vieles an einer Stelle, folglich ist auch im Remes die Absicht nicht auszuscheiden oder zu verkennen. Es beweisen daher nicht nur alle diese Versuche, sondern sie erweisen sogar, insofern nur irgend ein Zusammenhang zwischen dem Inhalt und dem Texte, sei er noch so fremdartig und ungewöhnlich, substituirt werden kann. Wenn indessen durchaus gar kein Zusammenhang denkbar und annehmlich ist, so sinkt die Schrift zu einem blossen Zeichen herunter, zu einem Gedächtnissmittel. Zwar ist man nur zu sehr geneigt, der Erhabenheit der Bibel wegen, einen unbekannten Zusammenhang zu substituiren, aber dieser muss jedenfalls möglich sein, durch Etwas hervortreten, auf Etwas fussen. Wenn indessen ein solches Etwas durchaus nicht angenommen werden kann, oder im Texte nicht aufzufinden ist, dann können die biblischen Wörter und Zeichen nur als Mittel betrachtet werden, um die Erinnerung an das Gesetz daran zu knüpfen. Sie sollten Abzeichen sein, um uns die Gesetze erinnerlich zu machen, damit wir sie nicht vergessen. Um dieselben aber eben an ein bestimmtes Zeichen knüpfen zu können, muss dasselbe auch, als solches, uns erscheinen. Es muss, damit es zu diesem Zwecke verwendet werden könne, Etwas Bezeichnendes haben, also entweder durch einen Pleonasmus oder durch die Haltung, den Ton und die Ausdrucksweise hervorstechen. Solche Versuche, den Inhalt wieder in der Schrift zu erkennen, führen die allgemeine Benennung זכר, μνημη, memoria, „Erinnerungsmittel." Die Schrift habe das Gesetz und den Gebrauch, den Inhalt, weder gelehrt noch begründet, sondern erinnerlich gemacht, und im Angedenken zu erhalten gesucht. Es ist dieses nicht erwiesen noch bewiesen, sondern nur bezeichnet und dem Gedächtnisse eingeprägt.

§. 114.

Hiernach stellen sich uns, wenn der Inhalt weder ausdrücklich vermerkt ist, noch durch natürliche Schlüsse gefolgert werden kann, dreierlei Versuche, diesen aus dem Texte zu ermitteln, heraus. Es werden nämlich ent-

weder, nach einem gewissen substituirten Zusammenhange, Stellen der Schrift mit dem fraglichen Inhalt ausgelegt, oder sie werden, obgleich für die einfache natürliche Erklärung unentbehrlich, dennoch zur Begründung desselben verwendet, um darauf anzuspielen, oder endlich jedes innern Zusammenhanges entbehrend, werden sie nur als äusserliche Zeichen betrachtet. In so fern indessen die ersten beiden exegetischen Versuche, da die Schrift ja Mehreres mit einem Worte oder Zeichen zu lehren pflegt, in Betreff der Absichtlichkeit und Ausdrucksweise der Bibel in Eins zusammenfallen, so bleibt nur der eine Unterschied, ob ein Zusammenhang zwischen dem Inhalte und der Schrift möglich sei oder nicht, ob aus der Schrift nämlich der Inhalt zu demonstriren oder derselben zu adhibiren sei. Mit andern Worten: ob er nämlich als aus dem Texte hervorgehend zu betrachten sei, oder in demselben nur einen Anhaltpunct finde. In dem ersten Versuche ist es der Text, der den Inhalt anzugeben scheint, dadurch sich aber als ausgelegt und erklärt ausweist; in dem andern der Inhalt, der dem überflüssigen Texte oder dem auffallenden Tone Bedeutung und Stelle verschafft, sich aber selbst also begründet und befestigt. Wenn daher im Ersten der Inhalt als zum Theil jetzt erst aufgefunden betrachtet wird, so muss er im Andern als sicher vorausgesetzt und überliefert betrachtet werden. In diesem letzten Versuche muss sich darum der Inhalt ganz besonders auf eine ausdrückliche Tradition stützen.

§. 115.

Indessen auch dieser Unterschied war nur formell, und musste sich bald im Laufe der Zeit verwischen. Als man nämlich sich lange in dem Versuche geübt hatte, den Inhalt im Texte, auch ohne jeden Zusammenhang, mindestens insoweit im Texte bedeutet zu sehen, als es nöthig schien, ihn vor der Vergessenheit zu bewahren, so lag die Annahme nur zu nah, dass Gott, der Verfasser, den Inhalt auf solche Weise zu verewigen, Willens gewesen war. Man musste zu dieser Annahme seine Zuflucht nehmen, weil sonst eine Disharmonie zwischen dem Inhalte und dem Texte entstanden wäre, die in jedem Falle einer exegetischen Wahrheit zuwiderläuft, und diese un-

tergraben und verdächtigen muss. Wiederum ist aber eine solche Annahme nur allzusehr begründet in der Ansicht über die Bibel. Sind ja der Wege so viele, die zur Erkenntniss und Ermittelung des Inhalts führen, und ist ja der Zusammenhang nicht immer recht klar und deutlich; sollten nicht auch jetzt absichtlich, ohne dass ein Zusammenhang wäre, diese Zeichen hingestellt sein, um das Gesetz oder den Gebrauch zu verewigen? Sollte vielleicht in dieser Absichtlichkeit gar ein ungekannter Zusammenhang liegen? In solcher Annahme war aber das, was als Zeichen der Wahrheit dienen sollte, zugleich Beweis. Es bedeutet die Richtigkeit derselben, da es sie verewigen soll. Und so wie dieser Versuch den Inhalt bewies oder gar erwies, so erläuterte er wiederum den Text, da er dem Ueberflüssigen und dem Auffallenden Bedeutung verschaffte. Es fallen darum durch die lange Uebung in solcher Annahme, wie in jeder Exegese, die verschiedensten Lösungsversuche zusammen, und hatten höchstens, je nach der Beschaffenheit und der Natürlichkeit der Auslegung, einen höheren oder geringeren Werth, nach welchem sie sich unterschieden. Im Talmud begegnen wir daher den verschiedensten Versuchen durcheinander, und es war zwischen ihnen kein Unterschied; wie innerhalb dieses Standpunctes in der That auch keiner ist. Selbst die Benennungen sind nicht immer streng nach der Bedeutung gehalten, die wir ihnen beilegten; doch haben wir, in Ermangelung anderer Namen, solche Benennungen, nach dem Talmud, den Gliedern unserer Eintheilung zu vindiziren uns genöthigt gesehen. Wir bemerken daher ein für alle Mal, dass unsere Eintheilung sowohl als Benennung, von unserm Standpuncte aus, nicht denen des Talmud's, von dem seinigen, entsprechen, oder entsprechen können; sie sind nur approximativ gehalten, vom talmudischen Standpunct aus aber nicht in dieser Schärfe aufgefasst worden.

Capitel III.

Die Methode der Exegese und die Eintheilung der speciellen Regeln.

§. 116.

Den Gegenstand der talmudischen Exegese, die Bibel in den Gesetzesstellen, wie sie in einer unmittelbaren Erscheinung sich erschloss, haben wir in dem ersten Abschnitt behandelt, und ihn bezeichnet, als das Verzeichniss solcher Gebote und Verordnungen, die den höchsten Zweck des Menschen sollten befördern helfen; das Material, den Inhalt, die Verordnungen und Gebräuche, welche der Talmud in der Bibel enthalten dachte, haben wir im zweiten Abschnitt angegeben und als solche erkannt, die in Folge einer inneren Fortbildung, und der genetischen, historischen Entwickelung des Nationallebens, sich im Leben herausgestellt und in einer Heiligkeit behauptet haben; den Nachweis endlich oder die Erkenntniss der Identität beider, das eigentliche Geschäft der Exegese, haben wir im dritten Abschnitt im Allgemeinen in Betracht gezogen. Wir haben die sich ergebende Ausdrucksweise der Bibel dargestellt, und gezeigt, wie die Talmudisten daraus den Inhalt herleiteten und nachwiesen. Alle diese exegetischen Versuche, zur Ausgleichung des Inhalts mit dem Texte, haben wir endlich ihrer Natur nach als gleichen Werthes und gleicher Bedeutung für den talmudischen Standpunct bezeichnet, und nachgewiesen, dass sie alle den Inhalt wiedererkennen lassen.

§. 117.

In Anwendung dieser exegetischen Versuche trat uns ferner auch nicht der Unterschied entgegen, ob sie zunächst auf die Erläuterung des Textes, oder auf den Nachweis des Inhalts sich erstrecken. Sie wurden durcheinander, in einer Rücksichtslosigkeit, auf welcher Seite, ob im Texte oder in dem Inhalt, sich Schwierigkeiten erheben, stets gebraucht, und sollten nur die Erkenntniss

der unmittelbar sich ergebenden Anschauung, Wahrnehmung und Ansicht vermitteln. In jeder Exegese herrscht eine solche Unterschiedslosigkeit in Betreff der Schwierigkeiten, welcher Art nämlich die Lösung sein müsse, vor; da immer der Text gezwungen wird, dem einmal substituirten Inhalt sich zu fügen, und dieses der einzige Zweck der Exegese bleibt. Diese Unterschiedslosigkeit tritt aber ganz besonders im Talmud schroff hervor, weil nach seiner Ansicht der Text, an und für sich, keine Schwierigkeit bot, und keiner Erläuterung bedurfte. Wir haben demnach von keinem wesentlichen Unterschied zwischen diesen Versuchen zu berichten, und dürfen uns nur etwa der Methode zuwenden, in welcher der Talmud sie anwandte und auf einander folgen liess. Denn nach der Natur der Sache mussten nach einem dunkeln Richtigkeitsgefühl, je weniger Schwierigkeiten sich darboten, um so einfachere Auslegungsversuche gemacht werden. Und da Schwierigkeiten sich immer erst aus einem tieferen Eingehen und einem schärferen Auffassen ergeben, so kommen die combinirten Versuche immer erst später in Anwendung, während die einfachen sich früher darbieten. Die Methode der talmudischen Auslegung war daher in folgender Art.

§. 118.

Die Bibel wurde mit einer ehrfurchtsvollen Scheu, und in einer frommen, heiligen Veneration zur Hand genommen, um den göttlichen Sinn zu entziffern. Sie sollte den Weg weisen, auf welchem man zu Gott sich emporheben, und seine Gnade erringen kann, und enthält so viele geheimnissvolle Lehren, die dieses höchste Ziel dem Menschen erreichbar machen. In dem unmittelbaren durch Wunder bestätigten Glauben, dass Gott selbst dieses Buch den Menschen gegeben, die Gesetze und Gebräuche ihnen gelehrt, wurde es mit einem glühenden Feuereifer gelesen. Laut wurde es gelesen, damit das ausgesprochene Wort in das Reich der Wirklichkeit träte, und schaffend das Geheimniss des göttlichen, heiligen Willens vollführe; aus der Schrift wurde es gelesen, damit das niedergeschriebene Zeichen dem Auge sich einpräge, und

der göttliche Inhalt durch eine geheimnissvolle Verbindung, in seiner wahren, vollen Erscheinung, sich zur Wirklichkeit erschliesse. Trost sollte die Bibel dem Leidenden, Erhebung dem Gebeugten gewähren; öffnen sollte sie die Schätze des Wissens; denn sie enthält alles Wissenswerthe. Mit welcher Liebe, mit welcher Innigkeit musste sie da gelesen werden! — So lange nun keine Widersprüche, keine Schwierigkeiten sich darboten, da wurde sie auch in gewöhnlicher Weise studirt. Die Kenntnissnahme war zum Theil abweichend von der unsrigen, doch nicht ganz verschiedener Natur. Die Bibel bot keinen Anstoss, und wurde daher durch sich selbst erklärt. Es waren keine Versuche nöthig, um durch die Consequenz der talmudischen Ansicht den Inhalt im Texte nachzuweisen. Die Bibel behauptete sich in ihrer Natürlichkeit, und die Erkenntniss konnte auch auf eine einfache Weise bewerkstelligt werden. Dieses Verfahren nennen wir: פשטא דקרא „die Einfachheit der Schrift" im Sinne des Talmuds.

§. 119.

Was so dem Texte abgewonnen war, das wurde jetzt verständigt und untersucht. Nicht dass man es begreifen und nach Gründen fragen wollte; das Unbegreifliche sagte besser der talmudischen Ansicht zu, und gerade das Geheimniss der Bedeutung einer Satzung entsprach dem mysteriösen Hange. Aber man wollte aus diesem Ergebniss schliessen und folgern, und neuere Verhältnisse nach der biblischen Gesetzgebung bestimmen. Man untersuchte die Lehren, um ihre Beziehung zu einander auszugleichen, ihre Einwirkung und Bestimmung auf einander festzustellen. Diese Schlüsse, Untersuchungen und Betrachtungen wurden alle mit logischer Schärfe und einer richtigen Verständigung zu Stande gebracht. Doch standen sie natürlich unter dem Einflusse der Grundansicht, und waren von dieser bedingt. So nahm man die Bestimmungen der Gesetze und Gebräuche, auch in Einzelfällen ausgesprochen, weil Gott mit seiner Weisheit sie angeordnet, und Alle eine tiefe Bedeutung haben, als allgemeingültig an. Wie man die Erscheinun-

gen der Sinnenwelt zu verallgemeinern, und in Zusammenhang mit andern zu bringen strebt, indem man aus der Wirkung auf die Ursache schliesst, so wurden die biblischen Gesetze vom Talmud behandelt, sie wurden alle generalisirt. Und so wie man wiederum eine einzelstehende Erscheinung als ein Wunder betrachtet, und nicht gelten lassen will, sondern sie in Verbindung mit allem Andern zu setzen sucht, so liess man keine einzelstehende Lehre für sich gelten; sie musste mit andern in Verbindung treten, und Jedes auf Jedes angewendet werden Die Beziehungen und die sich entsprechenden oder widersprechenden Bestimmungen wurden verständigt und combinirt. Dieses Verfahren nennen wir אסבר „verständigen" im Sinne des Talmuds.

§. 120.

Correspondirte aber der Inhalt nicht mit dem Texte, und war zwischen ihnen ein Widerspruch vorhanden, so war es im exegetischen Streben gleich, wer von beiden den Widerspruch veranlasst haben dürfte. In der vollen Ueberzeugung von der Richtigkeit und Unveränderlichkeit beider, haben ihn beide hervorgerufen; und daher musste derselbe durch Versuche gelöst werden, wenn solche nach der Natur der Sache möglich scheinen; was bei der Bibelauslegung allerdings, wie wir es dargestellt haben, nach der talmudischen Ansicht der Fall war. Man suchte nun irgend eine Beziehung zwischen dem Texte und dem Inhalte aufzufinden, die bald mehr bald weniger hervortrat, bald absichtlich, bald beiläufig erschien, und erwies den Inhalt aus dem Texte, oder erkannte jenen in diesem. Am Gewöhnlichsten geschieht dieses durch einen aufgefundenen Pleonasmus, der in Ermangelung einer andern Bedeutung wahrscheinlich nur zu dem Zwecke niedergeschrieben wurde, um diese Bestimmung, diesen Inhalt, zu bedeuten. Es war gewissermassen ein Ausweis, ein Beweis der Richtigkeit. Wir nennen dieses Verfahren im Sinne des Talmud's דרש „aufsuchen" oder „auslegen", indem durch diese Beziehung die eigentliche Tendenz der Schrift ermittelt, der Umfang aufgefunden, die Schrift selbst aus-

gelegt wird. Der Text wird hierbei durch den Inhalt, nach allen Seiten hin, erkannt und beleuchtet.

§. 121.

War aber eine solche Beziehung und Verbindung nicht aufzutreiben, dann konnte der Text nur dazu dienen, dem Inhalte ein Anhaltpunct zu sein. Man conjecturirte, dass mit diesem Texte nur dieser Inhalt oder auch dieser Inhalt bedeutet sei. Es waren Zeichen und Andeutungen für denselben. Insofern man zwar annahm, dass in der Schrift absichtlich dergleichen Zeichen und Merkmale gesetzt sind, um den fraglichen Inhalt zu bestimmen, so war, wie wir dieses oben bereits dargestellt haben, zwischen diesem Versuch und dem vorigen kein wesentlicher Unterschied; wohl aber blieb ein solcher in der Art und Weise des Versuches. In dem ersten hatte er eine gewisse Beziehung, der Versuch hatte darum, als Beweis, einen Gehalt; in diesem war eine solche nicht vorhanden. Es konnte von einem Beweise keine Rede sein; es war nur ein mnemonisches Mittel. Es mussten solche Versuche eingeübt oder gelehrt werden, weil sonst die Willkühr gar keine Grenzen hätte, indem nicht einmal solche Beziehungen, die dem Talmud als Anhaltpuncte erschienen, für die Gesetz-Bestimmung vorhanden waren. Sie waren darum in gewisser Beziehung traditionell. Wir nennen dieses שנה „wiederholen", „einüben", „einschärfen", obwohl es im Talmud nicht so benannt vorkommt. Wenn nun in den Versuchen voriger Art die Schrift durch den Inhalt, nach allen Seiten, beleuchtet und erklärt wurde, wenn der Inhalt auf die Form angewendet, dieser sich fügen musste, so wurde jetzt der Inhalt durch die Schrift befestigt und gestützt. Diese wurde zum blossen Zeichen und Merkmal, und musste sich dem gesetzten Inhalte fügen. Versuche dieser Art können nur bei nochmaliger Revision und Repetition gemacht werden.

§. 122.

Dieser Gang der exegetischen Auslegung des Talmud's ist, wie wir ihn hier dargestellt haben, jeder

andern Exegese verwandt. Es ist die natürliche Methode. Wenn man zur Erkenntniss des vorgelegten Buches, die Identität der unmittelbar sich ergebenden Bestandtheile, des Inhalts und des Gegenstandes, erweisen will, dann betrachtet man zuerst den Text, in jener Natürlichkeit, in der er sich objectivirt. Insofern die Erkenntniss nur den Text im Auge hat, der durch sich selbst mit dem Inhalt correspondirt, ist sie Hermeneutik. Der erkannte Inhalt wird geprüft; es wird aus ihm gefolgert und geschlossen, und er mit dem vermutheten Inhalt verglichen. Insofern sich kein Widerspruch ergiebt, um exegetische Versuche anzuwenden, und immer nur der Inhalt untersucht wird, ist dieses Deduction, Ableitung, Schluss. Ergiebt sich indessen ein Widerspruch, so muss man genauer eingehen, und nach Versuchen, die sich aus jener Natürlichkeit, die man dem Gegenstande zu vindiziren sich berechtigt glaubt, nach einer innern Consequenz von selbst herausstellen, auszugleichen und zu beseitigen suchen; es ist dieses die Untersuchung eines exegetischen Commentars, und eine gründliche Auslegung. Gelingt eine solche Ausgleichung nicht, so bleibt der Widerspruch, und er kann nur durch Conjecturen beseitigt werden, die je nach dem Standpuncte der Exegese anderer Natur sind; so wenn der Text nicht sicher ist, wird er verändert. Im Talmud werden, da der Text unveränderlich ist, die Widersprüche in solchen Fällen in einer freien Paraphrase gelöst.

§. 123.

Die speciellen Versuche der talmudischen Exegese, die wir in der zweiten Abtheilung unseres Buches behandeln, und aus den allgemeinen Ansichten entwickeln und herleiten wollten, haben wir daher nach der Methode der talmudischen, wie jeder andern Exegese, in vier Abschnitten zu erwähnen; im ersten פשטא דקרא, Hermeneutik; im zweiten סברא, Deduction, Exegese im speciellen Sinne; im dritten דרשה, Auslegung, hermeneutische und exegetische Commentationen, Anwendung des Inhalts auf den Text; im vierten endlich זכר *μνηνη*, Conjecturalversuche, paraphrastische Auslegung, Anwendung des Textes auf den Inhalt.

ZWEITE ABTHEILUNG.

Die Grundgesetze der talmudischen Exegese im Besondern.

Erster Abschnitt.

Hermeneutik oder die Erklärung des Textes פשטא דקרא.

§. 124.

Die heilige Schrift bedient sich zwar einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise, und die Folge davon ist, dass man sie nach einer combinirten Methode auslegen kann; allein so wie die Schrift nur dann zu einer befremdenden Ausdrucksweise die Zuflucht nimmt, wenn sie nämlich Etwas bedeuten will, das sie auf gewöhnliche Art auszudrücken durch besondere Verhältnisse verhindert ist, eben so kann nur dann zu einem gesuchten und gewaltsamen Auslegungs-Versuch geschritten werden, wenn ein Inhalt vorhanden ist, der auf gewöhnliche Weise nicht ausgedrückt wurde. In gewöhnlichen Verhältnissen bedient sich die Schrift, wenigstens nach menschlichem Wissen und Erkennen, einer natürlichen Ausdrucksweise, und eben so kann sie auch nur, nach menschlichem Dafürhalten, wenn sonst keine Schwierigkeit und kein Widerspruch zu beseitigen ist, nach einem individuellen Richtigkeitsgefühl ausgelegt und interpretirt werden. Zu-

nächst muss sie, wie sie ohne sonstige Veranlassung nach einer gewissen Natürlichkeit angefertigt ist, auch nach einem gewissen Richtigkeitsgefühl gedeutet werden, das zwar je nach der Zeit verschieden ist, sich aber nicht durch besondere Versuche nach einer innern Consequenz in schroffer Characteristik herausstellt. Die Verschiedenheit in dieser natürlichen Auffassung ist nur eine individuelle, und man dürfte sagen, die Bibel macht sich, soweit es ihr dem Individuum gegenüber möglich ist, in ihrer absoluten Natürlichkeit geltend. Es ist dieses die einfache Auslegungsweise, die eigentlich nur den Text und seine Verständigung im Auge hat, insofern in Ermangelung einer erheblichen Schwierigkeit die Schrift durch den Inhalt beleuchtet, und dieser in jenem ohne Weiteres erkannt und nachgewiesen werden soll.

Wir haben diese einfache Auslegungs-Methode פשטא דקרא, Hermeneutic, genannt, und müssen nun ihre Verschiedenheit, insoweit sie von der Einfachheit unserer Auslegungsweise abweicht, nach Verschiedenheit der Individualität, durch den Entwickelungsgang des menschlichen Geistes herbeigeführt, behandeln und im Einzelnen durchführen. Die Schrift bleibt zwar ewig unveränderlich dieselbe, aber so wie sie durch den menschlichen Geist vermittelt sich immer zu einem andern Bild erschloss, so wird sie auch verschiedentlich erkannt; und wenngleich die Erkenntniss nur ihr zugewendet ist, und auch nicht der aus der individuellen, subjectiven Ueberzeugung sich ergebende Inhalt durch gewaltsame, abweichende Lösungsversuche dem Texte substituirt wird, ist doch die Art und Weise der Erkenntniss, durch den individuell verschiedenen Standpunct, eine individuell verschiedene. Um diese abweichende Verschiedenheit zu bezeichnen, müssen wir zuvörderst die sie veranlassenden Bedingungen sowohl als die Weisen, in denen sie sich herausstellt, im Einzelnen behandeln und darstellen.

§. 125.

Die Hermeneutik hat es zunächst nur mit dem Texte zu thun, den sie aus der Unmittelbarkeit des ursprünglichen Bildes herauszieht, und zu einer vollen Erkenntniss

erhebt. Sie lehrt die Schrift verstehen und begreifen, den Inhalt in derselben wiederfinden, ohne dass exegetische Auslegungsversuche angewendet werden müssten. Der Text, wie er scheinbar sich in einer gewissen Natürlichkeit zeigt, soll schon mit dem Inhalt identificirt, dieser durch den Text bestätigt werden. Um aber den Text in diesem Sinne, zu verstehen und zu erkennen, werden Mittel und Grundsätze mancher Art angewendet, die wir hier zu betrachten haben. Sie sind entweder der innern Oekonomie der Bibel entnommen, oder aber anderwärtsher entliehen. Diese letzten sind die Hilfswissenschaften, die in der Exegese angewendet werden; jene ästhetische Ansichten der Natur der Bibel entnommen. Aus beiden stellen sich die Grundsätze dann für die einfache Auslegung heraus. Der Text wird also durch den Gebrauch und die Anwendung der Hilfswissenschaften, durch die ästhetischen Formen, und endlich durch die sich ergebenden hermeneutischen Grundsätze ermittelt und erkannt. Natürlich stehen diese alle unter dem Einflusse der Zeitrichtung und der Geistesbildung; aber sie scheinen theils dadurch, dass sie nicht aus dem exegetischen Streben sich herausstellen, sondern von anderwärts her in der Exegese angewendet werden, theils weil sie durch ein gewisses natürliches Gefühl sich ergeben, dem Texte eine gewisse Selbstständigkeit dem Individuum gegenüber zu verleihen, eine gewisse innere Natürlichkeit. Die Hilfswissenschaften eröffnen das Verständniss der Schrift; sie haben aber ihren Anbau nicht ganz durch das exegetische Streben, sondern durch besondere Verhältnisse errungen. Sie gehen aus der Richtung und Bildung der Zeit hervor, doch da sie weniger, als der Text der Bibel, der Nothwendigkeit einer subjectiven Ueberzeugung sich zu beugen haben, so behaupten sie sich m e h r nach dem Wesen ihrer abstracten Objectivität. Die ästhetischen Ansichten geben die Art und Weise an, wie die Bibel sich, nach einer gewissen Natürlichkeit, auszudrücken pflegt. Insofern sie nicht aus dem Bestreben hervorgehen, den Inhalt mit dem Texte zu identificiren, ergeben auch sie sich nach einem natürlichen Richtigkeitsgefühl. Aus den Mitteln zur Erkenntniss, nämlich den Hilfswissenschaften, und aus der natürlichen Darstellungs-Methode, den ästhetischen Gesetzen, ergeben

sich die einzelnen Grundsätze zur einfachen Erklärung des Textes. Sie behaupten alle eine gewisse Natürlichkeit, und weichen darum nicht allzusehr von unserer Hermeneutik ab. Es giebt also darum der Bemerkungen hier weniger als anderwärts.

Wir behandeln diesen Abschnitt demnach in drei Capiteln. In dem ersten behandeln wir die Hilfswissenschaften, wie sie in ihrer abweichenden Ausbildung den Text erläutern helfen; in dem zweiten die Weise der natürlichen Darstellung und die von Seiten des Talmud's sich ergebenden ästhetischen Ansichten über die Bibel; und im dritten endlich die hermeneutischen Grundsätze. Sie sind, wie gesagt, allesammt noch nicht von dem characteristischen Streben, die Bibel mit der subjectiven Ansicht zu identificiren, inficirt und getrübt, und erscheinen darum in einer natürlicheren Ausbildung. Sie weichen nicht allzusehr von der gewöhnlichen Auffassung ab. Es gibt daher hier der abweichenden Principien weniger, und auch diese sind nicht so characteristisch als anderwärts. Wir behandeln sie dieserhalb in aller Kürze.

Capitel I.

Die Hilfswissenschaften.

§. 126.

Die Wissenschaften, die das Verständniss der Bibel uns eröffnen, und die äussere Gestaltung oder das Verhältniss derselben zu anderen Wissenschaften uns erkennen helfen, sind doppelter Art. Entweder nämlich dienen sie unmittelbar zur Verständigung des Textes, und eröffnen durch ihre Kenntniss schon die Erkenntniss der Bibel, oder sie befördern nur mittelbar das Verständniss und die Auffassung; sie lehren uns, durch andere Gegenstände, die genauere Erkenntniss der Bibel und ihr Verhältniss zu anderen Disciplinen. Die ersten umfassen die eigentlichen Hilfswissenschaften für die Erklärung des Textes, die anderen solche Wissenschaften, die mit dem Inhalt und der Verständniss der Bibel in ei-

ner gewissen Beziehung und Verbindung stehen; diese werden, auf die Bibel angewendet, zum Theil Hilfswissenschaften.

§. 127.

Diese letzten haben wir schon in dem zweiten Capitel des ersten Abschnittes, in der ersten Abtheilung unseres Buches „über die Intelligenz", zu behandeln Gelegenheit gefunden; insofern dieselben bei der unmittelbaren Anschauung des Bildes, zur Angabe der Färbung gewissermassen, schon thätig gewesen waren. Sie stellen sich hier wieder ganz unter dieselbe Ansicht. Hätten sie nämlich, nach einer selbstständigen Ausbildung, die Kenntniss der Bibel beherrscht, und sich dieser gegenüber geltend gemacht, so würden wir, während wir früher ihren Einfluss auf die unmittelbare Anschauung hervorgehoben haben, jetzt ihre Wirkung und ihren Einfluss in Bezug auf die hermeneutischen Versuche darstellen und behandeln müssen. Aber wir haben bereits oben dargethan, dass in Folge damaliger Zeitverhältnisse die Wissenschaft der Juden ganz von den Studien der heiligen Schrift absorbirt war, und nur durch die Bibel erst Anerkennung und Bedeutung gewonnen hatte. Nur was die Schrift lehrte, war wissenswerth, und wurde eifrig erforscht; alles Andere hatte keinen realen Werth. Die Wissenschaften waren, insofern sie nicht Gegenstände betrafen, die in den Kreis biblischen Wissens hineingehörten, gar nicht angebaut oder betrieben; betrafen sie dergleichen Gegenstände, so gestalteten sie sich nach der Lehre und der Tradition der Bibel; sie waren darum nicht selbstständig, und influirten auf keine Weise auf die Erkenntniss und die Auslegungsversuche der heiligen Schrift.

§. 128.

Die andern Wissenschaften, die unmittelbar zur Erkenntniss der Schrift gehören, umfassen, da sie doch nur das Verständniss des Textes eröffnen sollen, die Kenntniss der Sprache; andere Wissenschaften können nicht als unmittelbare Hilfswissenschaften betrachtet werden,

weil sie, insofern sie nicht die Worte, die Sprache, in welcher der Gegenstand ausgesprochen vorliegt, behandeln, nothwendig erst durch den Geist, also mittelbar, auf die Erkenntniss und die Auffassung einwirken können. Die Kenntniss der Sprache aber theilt sich in die des Inhalts, des Wesens, und in die der Form der Sprache; jene behandelt das Lexicalische, den innern Gehalt der Sprache; diese das Grammatische, die Bildung und Gestaltung des innern Wesens. Beide indessen gehören, durch ihre grossentheils selbstständige und von dem exegetischen Streben unabhängige Ausbildung, in dem Leben und dem Organismus der herrschenden Sprache, nicht ganz hinein in ein exegetisches Gebiet, wie das des Talmud's war; weil sie dort der individuellen Ueberzeugung gegenüber jede selbstständige Bedeutung verloren, und keinen Einfluss übten; in Uebereinstimmung wiederum mit dem substanzirten Inhalt, nicht von ihrer gewöhnlichen Behandlung abhorrirten, mindestens, wie schon früher erwähnt, sich nicht characteristisch unterschieden. Sie bieten darum keinen characteristischen Beitrag zur Herausbildung hermeneutischer Grundsätze, und wir dürfen sie nur kurz hier behandeln.

§. 129.

Schon bei Behandlung der biblischen Sprache im vierten Capitel des ersten Abschnittes, haben wir das Schicksal der orientalischen Sprachen im Allgemeinen und der der Juden insbesondere dargestellt, und nachgewiesen, wie diese in Verlauf der Zeiten ihren innern Gehalt gar sehr verändert hat. Die äussere Gestalt, die wir oben dem geistigen Gehalte gegenüber die Form genannt haben, und jetzt wiederum der grammatischen Form gegenüber die Materie, das Wesen der Sprache, nennen, die Wörter sind geblieben, und waren immer noch, wenngleich die Aussprache eine tiefe vocalenreiche Betonung gewann, durch Erinnerung an die alten kenntlich. Wohl wirkte die politische Berührung mit Chaldäa und Syrien, durch die Aehnlichkeit dieser Sprachen und ihre Verwandtschaft, sehr auf die äussere Veränderung der hebräischen Sprache, und sie erklang im Verlaufe der Zeit

dunkel und tieftönend; aber der Urtypus wusste sich zu erhalten. In der hebräischen Sprache waren die Schriften, die heiligen, angefertigt; sie lernte darum ein jeder, und suchte bei heiligen Dingen sie anzuwenden [1]). Aus den biblischen Büchern gingen Sätze in die Schriftsprache über [2]), um hier und da an sie anzuspielen, und die hebräische Sprache blieb hierdurch im Umsatz. In ihr wurde grossentheils gebetet, und wenngleich das Volk dem Vorbeter nur zuhörte, ohne selbst zu beten, so musste doch die stete Wiederholung derselben Betformeln und das Bestreben, den Vorbeter zu verstehen, gar bald eine ziemliche Kenntniss der hebräischen Sprache herbeiführen. Diese war demnach dem Volke wohl bekannt, und das Verständniss war durch die Aehnlichkeit des Volksdialects bedeutend befördert und unterstützt. Der innere Gehalt indessen und die Begriffe verändern sich nach dem Schicksal aller orientalischen Sprachen. Und ist dieses selbst bei lebenden Sprachen der Fall, um wie viel mehr musste die Kenntniss der todten hebräischen, durch die Aehnlichkeit des herrschenden Dialects, sich verändern. Durch diesen wurden neue, verwandte Begriffe an die Stelle alter gesetzt; die Sprache wurde mannigfacher, aber in lexicalischer Beziehung auch unsicherer. Durch den Umtausch und die Verwechselung der Begriffe war der vorschwebende Grundbegriff schwankend, und hatte keinen sichern, wesentlichen Gehalt. Das lexicalische Wissen entbehrte daher einer genügenden erschöpfenden Bezeichnung. Dazu influirte ferner, und vergrösserte die Unsicherheit das exegetische Streben, innerhalb des Derasch's. Die Identität des Textes und des vermutheten Inhalts musste nachgewiesen werden, und dabei geschah dem Worte eine gewisse Gewalt, indem man einen verwandten Begriff für den alten demselben substituirte. Bald aber gewöhnte man sich daran und hielt der Verwandtschaft wegen den untergeschobenen für den wesentlichen Begriff; er wurde als die ursprüngliche Bedeutung genommen, und auch in der einfachen Hermeneutik angewendet. Der alte Begriff liess

1) ארנא = ארזן Schabboth fin. II. Abschn.
2) כל ההרים אשר במעדר יעדרון Pea 2. 2. Mishneh.

gleichwohl sich nicht immer ganz verdrängen, und so bekamen die Wörter, innerhalb eines gewissen Kreises, eine mehrfache, schwankende, unbestimmte Bedeutung. Die lexicalische Bezeichnung wurde unsicher.

§. 130.

Ein gleiches Schicksal theilten mit den lexicalischen Studien die grammatischen, indem ja beide denselben Gegenstand, die Sprache, nur von verschiedenen Seiten behandeln. Einem Loose also unterworfen sein müssen. Auch hier änderte sich die Formbildung weniger, als das geistige Princip der Sprache, in den Feinheiten mancher Formen und in der Syntax, oder da die semitischen Sprachen nach der wissenschaftlichen Bedeutung dieses Wortes wohl eigentlich keine Syntax haben, in der Parataxis der Wörter. Gleichwohl wirkte die Verwandtschaft des herrschenden Chaldäismus und Syriasmus durch die Formendungen auf die Grammatik der hebräischen Sprache; aber die Grundformation behauptete sich, und war dem Forscher bekannt. Indessen änderte und vermehrte sich, durch die Fluctuation der Bedeutung und das Hinzutreten der Sprachformen aus den Dialecten, die Bezeichnung und die Bedeutung der Formen. Der Derasch gleichfalls schuf sich zu seinem Besten, um die Uebereinstimmung und Identificirung des Textes und des Inhalts zu bewirken, neue Bildungen und neue Bedeutungen. Man gewöhnte sich nach und nach daran, sie wurden recipirt, und in den grammatischen Kreis gezogen. Die Grammatik gewann hiedurch eben so an Breite und Umfang, als an Unbestimmtheit und Unsicherheit.

§. 131.

Lexicalisches Wissen sowohl als grammatisches indessen waren, obgleich abweichend von unserm Standpunct, dennoch dem Hauptsächlichen und Wesentlichen nach, dem Talmud bekannt. Man muss sich hiebei nur nicht täuschen lassen, durch manches scheinbar ganz Ungrammatische, dem wir im Talmud begegnen; wenn es etwa heisst אם כן לכתוב רחמנא כך „die Bibel hätte also

schreiben sollen", und dieser Ausdruck wäre ungrammatisch [1]; denn hiebei muss man nicht eine Unkunde, eine Unwissenheit voraussetzen, weil solche Aufstellung in der Regel nur eine gewisse Absicht hat. Man hatte nämlich ein Gesetz oder einen Gebrauch durch die Bibel bedeutet oder bewiesen wissen wollen; nun ist die Bibel zwar grammatisch oder lexicalisch richtig für die Bedeutung des einfachen Sinnes; aber sie kann ja mit demselben Worte, das nun einmal wenngleich richtig, doch immer entbehrlich ist, Mehreres durch verschiedene Combinationen bedeuten. Um dieses auszudrücken, bedient sich der Talmud der kürzern Wendung: „es hätte also heissen müssen", was eigentlich nichts anders heisst, mit dieser Combination wäre Dieses, mit einer andern ein Anderes gelehrt oder bewiesen. Denn da dieser Gedanke oder diese Bezeichnung, vermöge welcher das Wort gesetzt sein soll, mindestens nicht gerade diesen Ausdruck verlangt, so kann noch immer durch eine andere Combination ein Anderes erwiesen oder bedeutet werden. Es ist dieses in der Natur des Derasch oder des Secher bedingt, beweist aber keinesweges eine grammatische oder lexicalische Unwissenheit.

§. 132.

So beweist im Gegentheil das Studium der Massorah [2], die critische Sorgfalt, mit der die Talmudisten den Text bewahrten, dass eine grammatische Aufmerksamkeit sie leitete. Denn obgleich dieselbe nur aus einer, nach orientalischer Sitte der Abschreiber, gewöhnlichen Vergleichung und Aufzählung der Wörter und Buchstaben, hervorging; so ist doch dabei ein gewisser grammatischer Tact nicht zu verkennen. Indessen herrschte bei der Grammatik sowohl als bei der Lexicologie hauptsächlich die Tradition vor [3]. Durch sie wurden Regeln überlie-

1) B. Kama 65 a, 85 b. א׳כ לימא קרא המצא המצא oder תמצא תמצא, was offenbar ungrammatisch ist.

2) Unter Massorah verstehen wir die sogenannte grosse Massorah.

3) Schabbath 31, a. Die Geschichte des Hillel.

fert, und Bestimmungen ohne weitere Untersuchung vermerkt[1]. Sie übte grossen Einfluss auf das Studium genannter Hilfswissenschaften; und diese waren keineswegs Producte einer freien Untersuchung. Doch hatte das als Muttersprache herrschende Idiom, durch seine Verwandtschaft mit dem hebräischen, eine lebendige Anschauung des Organismus der Sprache gewährt, und manchen tiefen Blick in das Wesen eröffnet, den wir nie ohne sie gewinnen möchten. Die Grammatik und Lexicographie dürften daher wohl für Einzelheiten noch manche Ausbeute aus der talmudischen Hermeneutik gewinnen, und es verlohnte sich wohl der Mühe, neben den Paraphrasen, auch noch die Kenntniss des Talmud's, in Stellen, in denen die einfache Auslegung vorherrschte, für das heutige Bibelstudium zu benutzen.

§. 133.

Einige specielle Bemerkungen lassen wir hier noch folgen; inwiefern auf die grammatische Ansicht des Talmud's die Erkenntniss der Bibel influirte. Weil die Schrift zunächst den Männern von Gott gegeben wurde, so dachte man sich die Schrift ordnungsgemäss in Anrede an das männliche Geschlecht, ohne dass dadurch eigentlich das weibliche, insofern es nach dem Verhältnisse seiner Natur und Stellung unter dergleichen Gesetzen und Verordnungen begriffen sein kann, ausgeschlossen sein sollte[2]. Soll das weibliche Geschlecht nicht mit eingeschlossen sein, so muss die Schrift ausdrücklich dieses aussprechen, oder sonst die Sprachweise verändern, um es anzudeuten[3]. Aber auch dann ist das weibliche Geschlecht nicht mit einbegriffen, wenn in dem Gesetze oder in dem Gebrauche irgend ein Fall eintritt, der nach seiner Natur nur beim männlichen anwendbar ist[4]. — Wohl soll die Bibel auch in der Regel in der Einzahl die Be-

1) z. B. מנצ״פך צופים אמרו und die vielen Aussprüche תקון סופרים הוא זה.
2) Baba Kama 15, a.
3) Jebamoth 72, b.
4) Temura 3. cf. לחם משנה Hilchoth Temurura P 1.

fehle angeordnet haben; dieses ist indessen dem Talmud nicht so stereotyp, um, wie bei der Anrede in männlicher Form, über die Abweichung Untersuchungen anzustellen.

§. 134.

Die Grammatik sowohl als das lexicalische Wissen wurden aber keineswegs, getrennt von dem exegetischen Studium, für sich betrieben. Schon in den Verhältnissen der damaligen Zeit lag der Grund dafür. Die Lage der Provinzen, und besonders die der Juden, gewährte und bot keine Gelegenheit, Studien zu machen, und die Wissenschaftlichkeit der Römer, die ohnehin solchen unpractischen Studien fremd blieb, durfte sich um so eher der Sprache eines von ihm verachteten [1]) Volkes abwenden, ohne den litterarischen Ruhm, den sie so sehr erstrebte, zu verlieren. Im Feuereifer ihres Glaubens hatten die Juden wohl, trotz so mancher Verbote der Römer [2]), sich mit der Lehre beschäftigt; denn „sie war ihr Leben", und durch die Beschäftigung damit glaubten sie, das Himmelreich sich zu erwerben. Aber andere Studien, wenn sie in noch so inniger Verbindung damit standen, vermassen sie sich nicht zu machen oder anzubauen. Hierzu fehlten ihnen alle Mittel. Wir haben darum aus dieser Zeit keiner selbstständigen, grammatischen oder lexicalischen Arbeiten zu gedenken; denn die sogenannten אלפא ביתא und ein Werk scheinbar grammatischen Inhalts, das R. Asche zugeschrieben wird, mögen wohl mehr kabbalistische Lehren enthalten haben, als grammatische oder lexicalische Bemerkungen. Aber ohnehin sind sie uns nicht erhalten worden, und wir haben Nichts als die Namen von ihnen anzugeben.

§. 135.

Es stellt sich uns also als Endurtheil heraus, dass die zur Exegese gehörigen Hilfswissenschaften durch-

1) Tacit. Histor. V. Horat. Satir. II, 4. Man vergleiche ferner die vielen Schmähschriften, die Josephus contra Apionem erwähnt.

2) Schabbath 34, b. und a. v. St. Man vergleiche שבט יהודה pagina 4. etc.

aus nicht selbstständig betrieben wurden, und im biblischen Wissen aufgegangen waren. Sie wurden unabhängig von der Bibel nicht behandelt, und übten darum auf die Auslegung der Bibel keinen Einfluss. Sie gewannen erst Inhalt und Bedeutung für's Leben durch das Studium der Bibel. Grammatik und lexicalisches Wissen bildeten sich zwar durch das herrschende Idiom in einer gewissen Selbstständigkeit heraus; aber wiederum grade durch den Umtausch der Ideen, durch die unabweisbar sich aufdringenden Lebensansichten, war der geistige Gehalt der Sprache ganz verändert, durch den Derasch ferner die stabile Bezeichnung flüssig gemacht, und so die Kenntniss derselben ganz unbestimmt und schwankend geworden. In besonderen Werken wurden sie nicht behandelt.

§. 136.

Zu den Hilfswissenschaften gehört aber auch die Kenntniss des Textes, als solchen, ganz seinem Aeussern nach, die Critik im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Sie ist eigentlich, insofern sie nur das überlieferte Material aufbewahrt, keine Wissenschaft, kann aber durch Sichtung, Prüfung und Vergleichung desselben zu einer solchen erhoben werden. Dieses letzte war aber gerade bei der talmudischen Exegese nicht der Fall. Gott hat, nach talmudischem Grundsatze, die Bibel mit grosser Weisheit angefertigt, da ist kein Zeichen, kein Punct zu viel, keiner zu wenig; nur der Mensch begreift nicht Alles; dieser kann darum nicht prüfen und vergleichen. Am Allerwenigsten darf er etwas ändern oder eigenmächtig conjiciren. Er hat nur das Material, die Schrift, sammt ihren Unverstädlichkeiten so zu bewahren, dass Nichts verändert werde. Die Handschriften mussten Buchstabe für Buchstabe miteinander verglichen werden, und eine Massora wurde, als Register, zur Sicherheit genau angefertigt. In diesem wurden die Wörter, die Buchstaben und die Zeichen gezählt, und ihre Stellung vermerkt. Der Text wurde weder gesichtet noch geprüft, sondern nur überliefert. Die Critik, als solche, war daher für die Exegese des Talmuds kein Gegenstand einer Wis-

senschaft, und wir haben ihren Standpunct hier nicht zu behandeln.

Ueber den Text selbst aber und seine Beschaffenheit, wie er dem Talmud vorlag, müssen wir hinzufügen, dass er durchaus nicht von dem unserigen abweichend gewesen war. Mindestens weicht er, in den angeführten Stellen, so weit wir es zu untersuchen vermochten, nur an wenigen ab; und auch diese lassen sich rechtfertigen. Man findet leicht den Grund für die Abweichung [1]. An manchen Stellen ist zwar der Text abweichend citirt, aber nur der Kürze wegen; weil ein Mittelsatz, der für das Citat entbehrlich war, ausgelassen worden ist. [2]

Capitel II.

Aesthetische Ansichten über die Bibel.

§. 137.

Bei der einfachen Auffassung und Verständigung des biblischen Textes, stellten sich, wenn durch Widersprüche zwischen der Bibel und dem erkannten Inhalt, kein exegetisches Streben jener eine andere Deutung aufdrängte, die Gesetzesstellen der Bibel in einer ihrer absoluten Ursprünglichkeit verwandten Gestalt heraus, und machten sich dem Geiste gegenüber dermassen geltend, dass dieser bald Mittel fand, sie auch also angefertigt von seinem Standpuncte aus zu vertheidigen. So hiess es, um die Natürlichkeit der Bibel, d. h. diese in der einfachen Auslegung zu rechtfertigen, dass wenngleich Gott die Bibel geschrieben, und sich keiner gewöhnlichen Aus-

1) So wird im Talmud für 1 Sam. 2, 11. וילך אלקנה על ביתו gelesen אהרי אשתו, wohl nur des Derasch's wegen, denn im Talmud ist Grundsatz ביתו זו אשתו. Dass nun על mit אחרי, in solcher Bedeutung des Wortes ביתו, vertauscht werden musste, ist leicht einzusehen. Es ist also nicht sowohl der Text, als der Sinn desselben citirt worden.

2) So ונתן הכסף-וקם, Kiduchin 14, a. ferner Erubin 2, 6. כריתות לשון למודים 1, 18.

drucksweise zu bedienen pflegte; weil er für Menschen sie schrieb, und sie Menschen gab, er dennoch sich durchschnittlich der menschlichen Sprachweise bedient habe. Wenn nicht Umstände ihn bestimmen, oder sonstige Verhältnisse es nöthig machen, dass er einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise sich bedienen müsse, dann lässt er sich herab, weil er mit Menschen colloquirt, auch nach menschlicher Art zu sprechen. So machte sich die Bibel einer paraphrastischen Auslegung gegenüber, wenn kein Motiv zu einer andern Auffassung vorhanden war, selbstständig geltend, und zwang kraft ihrer Natürlichkeit den menschlichen Geist sie darin zu vertheidigen. Es gilt demnach als Grundsatz דברה תורה כלשון בני אדם „die Lehre spricht nach der Sprachweise des Menschen", und bald war dem Talmud Regel, wenn Nichts zu einer gesuchten Auslegung zwingt, die Bibel in menschlicher Sprachweise auszulegen und zu erklären. So wie man dort, wo Nichts auszugleichen war, Versuche zu machen, nicht benöthigt war, so glaubte man auch, dass in gewöhnlichen Fällen, wenn Nichts bewog, die Schrift nicht ungewöhnlicher Ausdrücke sich bediene [1]). Indessen hat gleichwohl die combinirte Auslegung im Derasch auch zurückgewirkt auf die einfache Auffassung und natürliche Auslegungsweise, und man dachte sich diese bald nicht so einfach und natürlich, als wir sie aufnehmen, bald wurde unwillkürlich der Derasch, wenn er etwas Gefälliges hatte, statt der einfachen Erklärung angenommen. Die Grundansicht über die Bibel beförderte dazu eine solche Auslegung.

§. 138.

Da die Gesetzesstellen der Bibel nur lehren sollten, was der Mensch zu thun oder zu lassen habe, um den höchsten Lebenszweck zu erreichen, so mussten sie auch

B. Meziah 31, b. u. 94, b. Kethuboth 67, b. — Sota 24, a. Menachoth 17, b. — Nidah 34, b. — Raschi ואיכ״א. — Man kann wohl annehmen, dass dieser ästhetische Grundsatz Allen annehmbar schien, und der Ausdruck סבר לא דברה oder כמ״ד nichts anderes bedeute, als „er meint oder hält dafür, dass [an dieser Stelle] die Bibel nicht gewöhnlich gesprochen habe", weil noch Etwas zu bedeuten und zu lehren ist, was nicht ausdrücklich stehet. — cf. משנה למלך Hilchoth Deoth 10. — Mit dieser Annahme ist so manche Schwierigkeit beseitigt.

nach talmudischer Ansicht in didactischem Vortrage gehalten sein. Aus der Grundansicht über die Bibel stellt sich also heraus, dass ihr Ton, ihre natürliche Ausdrucksweise belehrend sei. Die Natürlichkeit der Gesetzesstellen absoluterweise stimmt einer solchen Annahme bei. Ihr Styl muss daher licht und klar sein, entfernt von jedem poetischen Schmuck, frei von Bildern. Dieses ist durchgeführt. Nur an zwei Stellen [1]) findet der Talmud in der biblischen Halacha, den bildlichen Ausdruck angewendet. Warum die Schrift gerade an diesen beiden Stellen des bildlichen Ausdruckes sich bediene, darüber ist uns kein Grund angegeben; und es scheint jenen unverständlichen, unbegreiflichen Geheimnissen, deren so viele im Talmud man anzunehmen sich bescheidet, beigezählt worden zu sein.

§. 139.

Aus diesen beiden Thesen gehet ferner hervor, dass die Schrift nach Deutlichkeit strebt. Dieses finden wir zwar nicht immer in dem Wesen der Bibel bestätigt, wie es uns erscheint; aber es wirkte zunächst die Grundidee auf die einfache Auffassung des Talmud's ein, und es konnte sich die Bibel in ihrer Natürlichkeit nur modificirt behaupten. Dieses Einwirken bildete ja auch die Differenz in der Auffassung, die wir darzustellen haben. Die Bibel aber, von Gott für Menschen gegeben, kann als vollendetes Werk nur in deutlicher Sprache geschrieben sein. Aus diesem Bestreben nach einem deutlichen Ausdruck erklärt sich der Talmud so manche Weitläufigkeit in der Bibel. Was man aber trotz dieser Deutlichkeit dennoch nicht versteht, das ist Folge einer individuellen Beschränktheit, und liegt nicht in der Bibel. Denn die menschliche Ue-

1) של״ה p. 411. heisst es: שלשה דברים היה ר׳ ישמאל דורש בלשון משל והלכה כדבריו בשנים „dreimal hat R. Ismael die Bibel bildlich erklärt, aber nur in zweien hat man ihm beigestimmt." Exod. 22, 2. „wenn die Sonne scheint", d. h. wenn keine Gefahr vorhanden; 21, 19. „wenn er auf die Krücke gestützt gehet, d. h. wenn er wohl ist. — Deuter. 22, 17. Das Gewand sei Nichts weiter, als ein Beweis der Unschuld. In diesem Letzten wird er aber von den Weisen widerlegt.

berzeugung kann eben sowohl den Widerspruch in Folge ihrer Auffassung dem Gegenstande beimessen, als wiederum die Unverständlichkeit an dem Objecte sich selbst beilegen. Die Bibel galt als Musterbild der Deutlichkeit; dafür hat sie ja ein Gott für Menschen geschrieben; wenngleich man mit menschlichem Geiste, getrübt durch die Verhängnisse und Leiden der Zeit, sie überall nicht verstehen kann. — So soll der Deutlichkeit wegen, wie es dem Talmud bedünkt, die Schrift sich gewöhnlich und gern des Wörtchens אשר bedient haben [1]. Doch gibt es natürlich auch Fälle, wo man, wie jedes andere, auch dieses Wörtchen, trotz der Natürlichkeit seines Gebrauches und seiner Anwendung, zur Bedeutung einer Lehre verwendete [2], und daraus einen Fall neben seiner einfachen Bedeutung bewies.

§. 140.

Aus demselben Grunde, nach welchem die Schrift der Deutlichkeit sich befleissigt, bestrebt sie sich auch eines schönen Styles; denn Gott kann immer nur einer edlen, schönen Sprache sich bedient haben. Die Rede seines Mundes darf nur schön geformt dem Ohre erklingen. Ja um Schönheit in ihrem Ausdrucke zu gewinnen, bedient die Bibel sogar sich oft einer auffallenden und ungewöhnlichen Sprache [3]. Nach der Natur dieser ästhetischen Ansicht können die Bestimmungen und die Anwendung derselben nur sehr unbestimmter Art sein. Es ist uns nicht entschieden, ob der Talmud sich wohl gedacht habe, dass zu dem Ende, um einen schönen Ausdruck anzuwenden, die Bibel wohl auch eines breiten, weitläufigen Styles sich bedient habe; oder ob er in solchem Falle die Breite und Weitläufigkeit zu den Dunkelheiten und unerklärten Stellen zählt. Eine durchgreifende, entscheidende Regel scheint hierüber nicht existirt zu haben, und es hing wohl mehr von Nebenumständen ab.

1) Maccoth 8, b. — Menachoth 43, b.
2) Kiduschin 57, a. — Sebachim 18. b.
3) ש״ב שמעתתא 9, b.

§. 141.

In der Schrift ist es sorgfältig vermieden, bei Bezeichnung eines Gegenstandes, sich eines Epitheton's zu bedienen, das denselben herabwürdigen, lästern oder schmähen würde. Ja selbst unvernünftige Thiere dürfen nicht auf solche Weise, mit einem Schimpfnamen, bezeichnet werden. Denn Gott, der selbst diese Wesen ebensowohl, als die Schrift gemacht, darf in dieser seine eigenen Geschöpfe nicht beleidigen oder kränken wollen. Es ist darum in der Schrift eine derartige Bezeichnung stets umschrieben worden. So sind, nach einer Anführung acht, nach einer andern zehn, nach einer dritten endlich sogar sechszehn Buchstaben, um eine beschimpfende Bezeichnung zu vermeiden, zu viel niedergeschrieben worden. Denn es heisst, Genes. 7, 8. בהמה אשר איננו טהורה wofür es heissen könnte בהמה טמאה; nach der andern Deuter. 23, 11. אשר לא יהיה טהור für טמא; und endlich nach der dritten, 1 Sam. 20, 26. בלתי טהור הוא כי לא טהור ebenfalls für טמא; es sind also acht, zehn und sechszehn Buchstaben umschrieben, zu keinem andern Zwecke, als um das Vieh, den Mann oder David nicht beschimpfend und entehrend zu benennen. Diese Umschreibung verlangt keine andere Auslegung, sie ist genügend durch diese ästhetische Ansicht gerechtfertigt; sie beweist darum auch nicht in andern Fällen. Eine solche Bezeichnung und Benennung muss aber sorgfältig unterschieden werden von einer Gesetzbestimmung oder einer sonstigen Angabe, die in in die Natur des Satzes hineingehört. Wenn dem Satze eine andere Absicht zu Grunde liegt, als die blosse Bezeichnung und Benennung, wenn diese nicht eine solche Beschimpfung oder Entehrung einschliesst, sondern einem bestimmten Zwecke dient, so kann sie nicht als etwas Lästerndes und Entehrendes betrachtet werden, und der Schrift stehet die Anwendung derselben frei. Sie muss sie sogar, wenn sie etwa nichts anderes auszudrücken gesinnt ist, anwenden, um in allzugrosser Weitläufigkeit Nichts vergeblich oder bedeutungslos zu schreiben. Was nun als eine blosse Bezeichnung betrachtet werden muss, was eine andere Absicht involvirt, das hängt von

individueller Ansicht ab; Regeln lassen sich darüber nicht aufstellen. Schon bei den angeführten Stellen sehen wir, dass derjenige, der die erste Anführung citirte, auf die der Anderen, die doch sogar eine weit grössere Umschreibung folgern, nicht eingehen mochte; vermuthlich wohl, weil diese ihm Nichts zu beweisen, und mehr zum Verlauf der Rede gehörig schienen [1]. Der Satz ist im Talmud in Form einer Lehre, wie gewöhnlich Sätze dieser Art, ausgedrückt, dass man nämlich, wie es die Bibel thut, nicht Etwas ausspreche, was Jemandem kränkend oder beleidigend sein dürfte. Nicht einmal von der Schande oder der Schmach unvernünftiger Thiere solle man sprechen. Der Ausspruch heisst: לעולם אל יצא אדם דבר מגנה מפיו שהרי עיקם הכתוב „der Mensch spreche nichts Lästerliches oder Schmähendes aus; denn die Schrift hat, (um es zu vermeiden) umschrieben etc.“ [2]. Um eine solche schändende Bezeichnung zu vermeiden wurde die Schrift selbst weitschweifig, und hat der Buchstaben zu viel gesetzt.

§. 142.

Eben so vermeidet auch die Schrift, nach talmudischer Ansicht, jeden unästhetischen Ausdruck und Alles, was der Sitte und dem Anstand zuwiderläuft. Ein Ausdruck, der etwas Unschickliches, wohl gar etwas Unkeusches bezeichnet, wird nicht angewendet. Denn die Bibel spricht in einer reinen, saubern Sprache. Doch geschieht

1) So ist selbst in der ersten Anführung Genes. 7, 8. und nicht ein früherer Vs. 7, 2. gebracht; weil dieser, abgesehen davon, dass auch weniger Buchstaben entbehrlich sind, als zum Befehle Gottes gehörig, Nichts für eine Umschreibung, zur Vermeidung des Beschimpfenden, beweist, und wahrscheinlich in etwas Anderm seinen Grund hat.

2) Pesachim 3, a. und in B. Bathra 123, a. heisst es ausdrücklich: אפשר כגנות בהמה לא דבר הכתוב כגנות צדיקים לא כל שכן. Wir erklären גנות und גנה abweichend von Raschi und Tosifath, mit „lästern“, „schänden“ nach dem Syrischen ܓܢܝ accusavit und vituperavit, und ܓܘܢܝܐ contumelia, vituperium, und dem Arabischen جناية, crimen, peccatum, und lesen מגנה als Activum. Die Gründe dafür weiter unten.

dieses nur dann, wenn sie hierbei nicht weitläufig zu werden genöthigt ist. Wenn nämlich, um denselben Satz auszudrücken, für die reine und ästhetische Sprache, nicht mehr Buchstaben erforderlich sind, als für eine andere, dann bedient sich die Schrift der reinen, gewählten, in welcher das Sinnliche vermieden ist. Denn die Schrift ist heilig und rein. Ist dagegen der reinere Ausdruck weitläufig und breit, dann kann die Schrift die Kürze und bedeutungsvolle Genauigkeit nicht opfern dem ästhetischen Geschmack, zumal da hierbei Niemand beleidigt wird, und die Dinge nur bei ihrem Namen bezeichnet sind. Sie wählt also nur den reinen Ausdruck, wenn sie die Kürze nicht aufzugeben braucht. Auch dieser Satz ist in Form einer Belehrung im Talmud ausgesprochen [1], לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי „der Mensch muss immer in einer reinen Sprache reden, denn auch die Schrift etc.“, und am Schlusse verbleibt es כל היכא דכי הדדי נינהו משתעה בלשון נקיה כל היכא דנפישין מילין משתעה בלשון קצר „sind sie (die reine und die unreine Ausdrucksweise) einander gleich (an Anzahl der Buchstaben), dann spricht er (Gott) in einer reinen, gewählten Ausdrucksweise; sind aber der Buchstaben (in der reinen) mehr, dann wird die kürzere Ausdrucksweise vorgezogen.“ So wurde es in der Lehrschule des R. Ismael bewiesen: in einem Theile des Gesetzes über den Blutfluss heisst es in der Schrift, von dem Manne, Levitic. 15, 10. מרכב „Geräth zum Reiten“, und in der diesem Theile entsprechenden Bestimmung von dem Weibe dafür מושב „Geräth zum Sitzen“, 15, 26. daselbst; offenbar weil Reiten von dem Weibe als unschicklich betrachtet wurde. Hierbei ist die Anzahl der Buchstaben in beiden gleich, nämlich vier; und die Schrift bedient sich darum, obwohl es von der Norm abweicht, des Schicklichern [2]. Es werden Verse noch ci-

1) Pesachim 3, a. und daselbst b.

2) Wir sind in der Erklärung dieser Stelle von Raschi und Tosifath abgewichen; und darum hier die Gründe. Gewöhnlich verwechselt man die beiden Ansichten von דבר מגנה und von לשון נקיה, und betrachtet das eine in Form eines Verbots, und das andere in der eines Gebots oder Anrathens ausgesprochen. Die Frage im Talmud nun, dass in der Schrift ja zuwei-

tirt und hagadisch ausgelegt, zum Beweise, dass wie die Schrift, so auch jeder Mensch, und sogar in jeder Sa-

len טמא stehe, wird auf beide bezogen, und desgleichen die Antwort. Raschi erklärt diese daher, die Schrift habe deswegen oben umschrieben, um zu zeigen, dass man sich einer reinen Sprache bedienen müsse. Was Tosifath explanirt, hinzufügend: würde die Schrift eine solche Umschreibung nicht Einmal mindestens hingestellt haben, woher sollte man wissen, dass man sich einer reinen Sprache zu bedienen habe, wenn man nicht zu umschreiben und weitläufig zu werden genöthigt ist. — Dieses erläutert giebt folgenden Sinn: die Schrift müsse Einmal einige Buchstaben ohne jede andere Bedeutung hinstellen, um damit zu bedeuten, dass man gewählt zu sprechen habe, wenn man nicht dabei der Buchstaben mehr zu setzen hat, wenn die Ausdrucksweise nicht weitläufiger wird. Diese Erkl. indessen scheint uns nicht richtig. 1) Geht aus dem Citat mehr hervor, als man beweisen soll. Denn die Schrift hat ja der Buchstaben zu viel, eines gewählten Ausdruckes wegen, gestellt, und daraus muss man ja schliessen, dass man selbst eine עקימה anzuwenden habe für die ästhetische Ausdrucksweise; man müsste dieserwegen selbst umschreiben und weitläufig sein. 2) Hätte die Schrift dieses durch eine auffallende und abweichende Wortstellung andeuten können, auf eine Weise, nach welcher in der Schule des R. Ismael wirklich von מושב, an dessen Stelle man מרכב erwartete, deducirt wurde, nicht aber durch überflüssige Buchstaben. 3) Ist in dem ausgesprochenen Grundsatz nur von לשון נקיה nicht von גנות die Rede, in dem Satze nämlich: כל היכא דכי הדדי נינהו 4) Endlich zeigt der תדב״י deutlich, dass zwizwischen Beiden ein Unterschied sei. Wir tragen darum kein Bedenken folgende Erklärung zu geben. Der Talmud spricht zuerst von דבר מגנה, nämlich: von einem beleidigenden, kränkenden Ausdruck, und beweist sich, dass dieser selbst auf Kosten der Weitläufigkeit vermieden werden müsse. Dass unter דבר מגנה dieses zu verstehen sei, beweist deutlich die oben citirte Stelle B. Bathra 123, a. In einer Ideenassociation, wie sie dem Talmud eigen ist, in dem Streben, alle Lehren niederzuzeichnen und zu verewigen, wird der Satz aus der Schule des R. Ismael angeführt. Von dem מקשן (dem Schüler) wird dieser Satz missverstanden, und angenommen, dass wie bei דבר מגנה auch hier selbst auf Kosten der Weitläufigkeit לשון אינה נקיה vermieden werden müsse; wogegen dann der Einwurf natürlich erhoben wird, dass die Schrift ja טמא als לשון אינה נקיה gebraucht, und nicht umschreibt; was wenn auch gerade nicht מגנה, doch jedenfalls אינה נקיה ist. Und die Antwort wird gegeben, dass der לשון אינה נקיה die Genauigkeit und Kürze nicht geopfert werden dürfe; eine Weitläufigkeit habe man darum sich nicht zu Schulden kommen zu lassen. Wie auch in dem Beweise des R. Ismael die betreffende Anzahl der

che das Unschickliche zu vermeiden habe, sowohl in gesetzlichen Verhadlnugen als in weltlichen Dingen. Denn es heisst, Hiob 15, 4. ותבחר לשון ערומים „wähle (eine solche Ausdrucksweise) zur Sprache der Weisen d. h. zur Ausdrucksweise nichtbiblischer Gesetze; ferner Hiob 33, 3. ודעת שפתי ברור מללו „Wissen (jedes Wissen) müssen, sollen meine Lippen rein aussprechen."

§. 143.

Es war hier schon angedeutet worden, dass die Schrift sich der Kürze im Ausdruck befleissige. Der Talmud dachte sich, dass die Bibel, weil sie Gott geschrieben, Nichts enthalten müsse, was überflüssig und bedeutungslos sei. Es war darum ein Grundsatz, dass die Schrift sich eines kurzen, gedrängten und prägnanten Styles bediene. Auch dieser Satz ist in Form einer Lehre ausgesprochen: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה Pesachim 3, 6. „der Mensch lehre seinem Schüler Alles in kurzer Ausdrucksweise." Ein Beweis ist dafür aus der Schrift nicht gebracht, und konnte auch nicht angeführt sein; denn um dieses anzudeuten, konnte füglich die Schrift nicht gut Buchstaben zu viel schreiben oder nur verändert Etwas bezeichnen. Aber sie zeigt es von selbst an allen Stellen, dadurch dass Nichts zu viel oder übrig ist.

§. 144.

Die Kürze des Ausdruckes wird aber nur dann angewendet, wenn die Deutlichkeit dort, wo es deutlich sein sollte, nicht darunter leidet; oder desgleichen wie wir dargethan haben, wenn Niemand durch den Ausdruck gekränkt und beleidigt ist. Mitunter mag wohl auch um eines schönen Ausdruckes willen die Kürze etwas leiden.

Buchstaben wirklich gleich ist, מרכב = מושב, und nur aus den unerwarteteu Veränderung auf das zu vermeidende Unästhetische geschlossen ist. — Auf diese Erklärung hin haben wir nun die ausgesprochenen Grundsätze aufgestellt.

Sonst ist die Kürze Hauptbedingung des biblischen Ausdrucks nach talmudischer Ansicht. Mag immerhin dieses nicht so einleuchten; der Grund solchen Nichtverständnisses liegt dann im Menschen, der den Text nicht zu deuten weiss, um die Kürze nachzuweisen, nicht in der Bibel, die ihrer Natur nach, nach talmudischer Grundansicht, kurz sein müsse; weil der göttliche Verfasser doch wohl nicht Etwas umsonst schreiben würde.

§. 145.

Da die Bibel für Menschen geschrieben wurde, so bedient sich Gott, wenn nicht hemmende Verhältnisse überwiegen, einer gewöhnlichen Vulgärsprache. So wie die Bibel in der eigentlichen Natürlichkeit sich geltend machte, so war auch wiederum angenommen, dass die Schrift sich in gewöhnlicher menschlicher Weise ausdrücke, und dass, wenn nicht der Inhalt einen ungewöhnlichen Ausdruck abzwang, die Bibel in einfacher Rede gesprochen habe. Dieser Grundsatz lautete: אין מקרא יוצא מידי פשוטו [1] „(gewöhnlich) ergehet sich die Schrift nicht in einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise.“ — Und dasselbe gilt wohl auch über die **Anordnung** der biblischen Gesetze. Wenn kein Motiv vorhanden ist, die hingestellte Ordnung, in Folge des zu exegesirenden Inhalts, als unrichtig oder Etwas bedeutend zu erachten, so hält man die Stellen nach einer natürlichen Ordnung zusammengefügt, und dieses um so mehr, wenn die daraus sich ergebenden Resultate mit dem vermutheten Inhalt übereinstimmen. Natürlich wenn es nach subjectiver Ueberzeugung am Tage liegt, dass die Schrift keine Ordnung, nach gewöhnlicher Annahme, habe halten wollen, so waren gewiss Beweggründe da, sie anders zu treffen, und ohne dass wir die Zusammenfügung begreifen, um daraus schliessen zu können, war die Anordnung ungewöhnlich nach höhern Motiven. War dagegen die Ueberzeugung von einer ungewöhnlichen Anordnung nicht

1) Jebamoth 24, a.

vorhanden, so macht die natürliche Auffassung sich Bahn, und man schloss daraus manches Resultat.

§. 146.

Wie diese ästhetischen Ansichten beschränkt und bedingt waren durch die Commentationsversuche im Derasch, und eigentlich nur dann hervortreten konnten, wenn Momente für solche Commentationsversuche nicht da waren, wie sie in der Wirklichkeit nur neben diesen angewendet wurden, so hatten sie auch im Talmud keiner besondern Ausbildung und keiner häufigen Behandlung sich zu erfreuen. Hierzu kommt auch, dass im Talmud, einem Buche, das nur dem Controvers über Gesetzbestimmungen, und der Behandlung der Mischnah bestimmt war, auf die Erklärung der Bibel nur insofern Rücksicht genommen wird, als dadurch die Gesetze und Gebräuche in der Bibel begründet und nachgewiesen werden. Auf die Erläuterung des Textes ward nur nebenher Mühe verwendet; es werden darum nur spärlich ästhetische Ansichten aufgestellt, und meist nur in Form einer Belehrung und Nutzanwendung ausgesprochen.

Capitel III.

Hermeneutische Grundsätze.

§. 147.

Aus diesen ästhetischen Ansichten über die Bibel und ihrer Anwendung stellten sich mehrere Grundsätze heraus, nach denen der Talmud den Text der Bibel, in seiner einfachen Gestalt, sich erklärte, wenn es ihm darauf ankam denselben zu erklären, und keine besondere Schwierigkeit sich darbot. Sie ergeben sich aus der Natur der Bibel, wie sie dem Talmud erschien, und ihr Gebrauch entspringt aus einem hermeneutischen Streben, oder wenigstens scheinen sie ihren Ursprung aus diesem zu nehmen. Wir zählen sie hier einzeln auf.

§. 148.

Aus dem Streben nach Deutlichkeit entspringt die logische Eintheilung nach Begriffen. Wenn mehrere Gegenstände nämlich unter eine Bestimmung gebracht werden, so könnten zwar, ohne dass der Ausdruck dadurch dunkel oder zweideutig wird, dieselben alle nebeneinander gestellt werden; wenn sie indessen ihrer Natur oder gesetzlichen Bestimmung nach verschieden sind, so liebt es die Schrift, so keine Motive geheimer Art dagegen sind, sie von einander zu trennen, und die Grundbestimmung zu wiederholen. Die Schrift hatte, Deuter. 18, 3., die Erstlinge aller Dinge aufgezählt, die dem Priester gegeben werden müssen, und nebeneinander unter dem Hauptbegriff ראשית verzeichnet. Von diesen einzelnen Dingen sind die Erstlinge der Wollschur dem Gesetze sowohl als der Natur nach von den andern unterschieden; denn sie sind nicht, wie die andern, ihrem Wesen, sondern ihrem Werthe nach heilig. Die Schrift also hat bei diesem Gegenstande, ohne jede Bedeutung, das Wort ראשית wiederholt [1]), und der Text ist dadurch erläutert. Wir sollen oder brauchen es nicht mehr für etwas Anderes zu verwenden. Es ist kein Pleonasmus mehr, der Etwas beweise. Wie die Verschiedenheit aber sein muss, welche eine nochmalige Wiederholung bedingt, hängt einzig und allein von dem Gutachten der Bibel

1) Chulin 135, a. — Wir erklären diese Stelle dahin, dass dieses in der Meinung Aller sei. — Die Meinungsverschiedenheit gegen R. Eloi beruhet auf etwas Anderem. Dieser nämlich will durch das ויו dennoch ראשית הגז unter die Bestimmung, die durch דגנך ausgedrückt ist, bringen. Wogegen die Weisen bemerken: wenn einmal ראשית הגז mit unter der Gesetzbestimmung begriffen ist, so kann es sammt dem ויו wegbleiben. R. Eloi meint, die Trennung sei wirklich nur der Form nach, weil sie verschiedene Begriffe bezeichnen, wenngleich sie auch derselben Gesetzbestimmung angehören; was die Weisen nicht zugeben wollen; denn eine solche logische Verschiedenheit bedingt, eben so wohl der Form als der Bestimmung des Gesetzes nach, eine Wiederholung der Bezeichnung und der Bestimmung. — Mit dieser Erklärung ist die Frage Tosifath's ודבנן widerlegt.

ab. Ja es kann sogar an der einen Stelle erforderlich sein, an der anderen nicht. Wenn eine solche Wiederholung vorkömmt, und eine solche Verschiedenheit aufzufinden ist, dann ist uns die Schrift erklärt, und wir können bei streitigem Inhalt nicht mehr daraus folgern, wenn Etwas zu beweisen oder zu schliessen wäre.

§. 149.

Dieser Deutlichkeit wegen ferner, und eben so aus dem Bestreben, den Menschen zu belehren, wiederholt die Schrift, ohne dass es besonders nöthig gewesen wäre, manchmal beiläufig Sätze. Der Talmud drückt sich hierüber aus: אידי דכתב רחמנא כך כתב כך „weil die Schrift dieses schrieb, schrieb sie auch jenes". So heisst es, Deuter. 24, 16., „Eltern sollen nicht um Kinder, Kinder nicht der Eltern wegen getödtet werden"; von diesen beiden Gliedern ist eines entbehrlich, und nur beiläufig niedergeschrieben worden [1]. Es geschieht dieses zu keinem andern Zwecke, als um nach gewöhnlicher Sprachweise auch das Umgekehrte auszusprechen.

§. 150.

Häufig wiederholt auch die Schrift Gesetze, Verordnungen oder Sätze, um eine neue Bestimmung anzubringen. Sie waren schon an einer andern Stelle niedergeschrieben und behandelt, aber es sollte ihnen noch eine Modification, eine anderweitige Bestimmung hinzugefügt werden, und darum werden sie noch einmal verzeichnet. Dieser Satz ist in der Schule des R. Ismael ausgesprochen worden, und lautet: כל דבר שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה [2] „eine Sache, die gesagt ist, und wiederholt wird, wird nur darum wiederholt, um Etwas, das hinzugefügt werden sollte, anzuführen". So hat die Schrift beispielsweise Numer: 6, 14, וקנא את אשתו wiederholt, um den Gegensatz, ein neuhinzugekommenes

1) Baba Kama 88. a.
2) Sota 3, a — B Kama 64, a — Schebuoth 19, a.

Moment, והיא לא נטמאת anzuführen. Mit diesem Grundsatz sind viele Wiederholungen von Gesetzen und Gebräuchen in der Bibel hinlänglich motivirt. Aber es versteht sich wohl von selbst, dass wenngleich die Wiederholung gerechtfertigt ist, insofern noch eine Verbindung zwischen dem Texte und Inhalte aufzufinden war, man sich diesen in jenem bedeutet glaubte. Der Inhalt wäre in solchem Falle bewiesen aber nicht erwiesen; man würde eine Bestätigung im Texte für ihn gefunden haben. Wir haben zwar oben [1]) dargethan, dass nach talmudischer Grundansicht über die Bibel dergleichen Unterschiede schwinden müssen, und dass Eines wie das Andere beabsichtigt, folglich ausgedrückt sei; es tritt indessen hier zwischen einem entschiedenen Pleonasmus und einem solchen, wie der etwa sein würde, der in einer hinzugefügten neuen Bestimmung schon seine Anwendung hat, der Unterschied hervor, dass in jenem der Inhalt nicht so bekannt, die Verbindung nicht so schroff ausgeprägt zu sein braucht, in diesem dagegen der Inhalt bestimmt gewusst, die Verbindung sicher hervorgehoben werden muss. War der Talmud der sicheren Ueberzeugung, dass ein bestimmter Inhalt in einem fraglichen Texte, wie ein so wiederholter war, angedeutet worden ist, so war er dadurch genügend bewiesen; er war aber immer solcher Ueberzeugung, wenn ein bestimmter Inhalt, ein für alle Mal, untergebracht werden musste [2]), wenn eine zu bedeutende Bestimmung gegeben und bekannt war.

§. 151.

Die Schrift stellt auch oft ein Gesetz oder einen Satz hin, um das Gegentheil zu beweisen. Sie sagt von einem Gegenstande Etwas aus, um anzudeuten, dass es bei einem andern nicht stattfinde. Es heisst dieses im Talmud: דיוקא „das zu Erweisende". — So stellt sie ferner Manches hin, weil durch irgend eine Combination Etwas

1) I. Abth. III. Abschnitt II. Capit. §. 113 und 115.

2) Damit ist Tosifath's (Sota 3, a לא נישנית) Frage widerlegt; vergl. auch mit dieser Frage ש'ב שמעתתא 9, 5.

festgesetzt worden wäre, das nicht sein sollte. Kurz die Bibel braucht nicht immer das zu bedeuten, was der Wortsinn gibt; sie lehrt auch zuweilen nur Etwas, was damit in Verbindung steht, oder daraus geschlossen werden kann. In diesem Grundsatz war die Bibel nicht nur gerechtfertigt; es war zum Theil auch auf den Inhalt geschlossen worden.

Mit diesen Grundsätzen war der Text der Bibel gerechtfertigt und vertheidigt, andere wiederum wurden dazu verwendet, um ihn zu erklären und zu verstehen. Auch diese sind theils mit Grundsätzen, die auch wir bei Auslegung und Erklärung des Textes anzuwenden pflegen, bis auf gewisse Nüancirungen verwandt, theils der Grundansicht des Talmud's über die Bibel entsprungen. Wir zählen sie hier auf.

§. 152.

Wenn die Bedeutung eines Wortes dunkel war, und man dadurch über eine Einzelbestimmung nicht im Reinen war, so suchte man durch Parallelstellen sich über den Sinn des Wortes Auskunft zu verschaffen. Denn so wie der Verfasser an der einen Stelle das Wort genommen hat, so ist es wahrscheinlich, dass er es auch an einer andern gemeint. Im Geist des Talmud's musste sich sogar bald die Annahme herausstellen, die Schrift habe an der einen Stelle absichtlich das Wort nach seiner Bedeutung scharf gezeichnet, um den Sinn an der andern deutlich und exact zu machen. Daraus haben sich dann, abweichend von unserer Art durch Parallelstellen zu belegen, manche Nüancirungen herausgestellt, die dem Beweise und dem Belege theils mehr Sicherheit gaben, theils dem Erwiesenen eine grössere Bedeutung und einen grössern Umfang verliehen. Denn wie einestheils, durch die Voraussetzung einer absichtlichen Andeutung, die Bedeutung des Wortes auch sicher und unzweifelhaft werden musste, so war anderseits mitunter dem Worte auch ein Sinn untergelegt worden, der der natürlichen Erwartung nicht entsprach. Natürlich wurde in solchem Falle gewissermassen eine Kenntniss des Inhalts wieder vorausgesetzt.

Diese Erklärungsmethode heisst im Talmud גלוי מלתא „Nachweis des Sachverhältnisses“, und die Regel lautet darüber: ילמוד סתום מן המפורש „das Dunkle soll durch das Deutlichere sich erklären.“ Es wird im Talmud mit dem stereotypen Ausdruck angeführt, נאמר להלן-ונאמר כאן „es heisst hier — und es heisst dort“, und die Folge מה התם-אף כאן „so wie dort — so auch hier.“

§. 153.

Wenn die angeführte, erklärende Parallelstelle selbst noch nicht klar und deutlich ist, so wird sie wiederum durch eine andere Stelle erläutert und erklärt, und der aufgefundene Sinn auf die erste übertragen; und so fort. Aehnliche Verfahren werden zur Erläuterung des Textes auch von uns angewendet. Um indessen die Verschiedenheit der Anwendung darzustellen, führen wir hier ein Beispiel aus dem Talmud an.

Gesäuertes Brod muss man beim Herannahen des Osterfestes aufsuchen und wegschaffen [1]; denn es heisst in der Schrift, Exod. 12, 18. „sieben Tage soll nicht Gesäuertes gefunden werden in eueren Häusern“. Nun soll auch in der Bibel bestimmt sein, auf welche Art man es aufsuchen muss, und es geschieht auf folgende Weise. Die Schrift verordnet und befiehlt, es so einzurichten, dass man Nichts finde; wie weit erstreckt sich der Begriff „finden,“ und welches Finden ist in dem Texte gemeint? dies lehrt Genes: 44, 12. „er suchte und fand“ ויחפש וימצא; מצא „finden“ ist nicht von ungefähr, sondern nach חפש „suchen.“ Um nun einzurichten, dass man nichts Gesäuertes finde, muss man also das Haus so säubern, dass man selbst beim Suchen Nichts finde; denn ein solches Auffinden heisst מצא. Man muss daher beim Herannahen des Osterfestes suchen, und das Aufgefundene fortschaffen, damit bei einem etwaigen Suchen am Osterfeste Nichts gefunden werde. Wie ist aber das Suchen? auf welche Weise muss man suchen? Dies erklärt Zephan 1, 12. „an diesem Tage will ich Jerusalem mit Lichtern durchsuchen“

1) Pesachim 6, b.

אחפש בנרות, „suchen" also geschieht bei Licht (nicht Tageslicht). Dass man aber am Besten bei Licht suchen könne, und nicht etwa das Durchsuchen Jerusalem's mit Lichtern nur schonungshalber von Gott geschehen sei, (gerade um nicht alle Sünden darin zu finden), geht aus Proverb. 20, 27. hervor; es heisst nämlich „ein Licht Gottes ist die menschliche Seele, sie erleuchtet חופש alle Kammern des menschlichen Herzens" [1]). Selbst also Ein Licht schon erleuchtet zur Genüge jede Stelle, und man kann damit am Geeignetesten suchen. Mit Licht sucht man; durch Suchen findet man; folglich um des Nichtfindens sicher zu sein, muss man mit Licht suchen, und das Gefundene wegschaffen. Es ist also ermittelt, was man zu thun habe, um Gesäuertes nicht vorfinden zu lassen, und was man unter Finden verstehe. — Es hat wohl von selbst sich schon im Leben herausgestellt, dass man bei Licht zu suchen habe. Denn nur künstliches Licht ist geeignet, auch in alle Löcher und Winkel sorgsam hineinzuleuchten, nur dieses ist zu solchem Zwecke zu handhaben [2]). Aber man wollte das, was wohl von selbst einleuchtet, auch durch die Bibel

1) Dass der Talmud nicht, mit Uebergehung der Stelle aus Zephan., gleich aus Proverb. schliesst, dass man bei Licht suchen könne, das Alles erleuchtet und durchforscht, wie Tosifath l. l. einwirft, hat unserer Meinung nach darin seinen Grund, dass in Proverb. חפש nicht in Piel, wie in Genesis, auf dessen מצא es hindeuten soll, sondern im Kal steht. Es musste daher Zephan. citirt werden, allwo es sich ebenfalls in Piel befindet; und wenn nun dadurch Genes. genügend erklärt ist, nämlich dass חפש mit נרות geschieht, so beweist man ganz recht aus Proverb., dass auch Ein Licht Alles, und zwar sehr gut erhelle und erleuchte. Wir haben darum den Kal nach dem Sinne des Talmuds, wie er uns bedünkte, mit „erleuchten" übersetzt und den Piel „erleuchten lassen" oder nur intensiv „stark erleuchten" „suchen." In Proverb. ist demnach auch mit gutem Recht נר „das Licht" als Subject des Satzes gebraucht; weil dort der Kal steht, während in der Pielform immer die Person, die da sucht, als Subject gebraucht wird.

2) Daraus ergibt sich denn gerade, dass Gott bei der Prüfung Jerusalem's sehr streng zu Werke geht, und Alles aufsuchen will.

ausgesprochen sehen, und den Text damit sich erklären [1]).

§. 154.

Der eigentliche und wesentliche Inhalt und Sinn eines Gesetzes wird oft durch den Zusammenhang erklärt. Wenngleich nämlich das Princip für die Anordnung der biblischen Gesetze vom Talmud als ein tiefverborgenes, ungekanntes betrachtet wurde, und er für die Bestimmung mancher Gesetze, wie sich weiter unten [2]) zeigen wird, zu dem Satze sich bekannte, dass ein „früher“ oder „später“ in der Bibel nicht zu berücksichtigen sei, so benutzte man doch, wenn Gelegenheit sich dazu bot, den Context dazu, um hier und dort Manches zu erläutern. Man dachte vom talmudischen Standpunct aus, dass die Schrift zwar ihre eigene Gründe für die Anordnung habe, die unbekannt seien, aber sie kann ja Mehreres mit einem Male beabsichtigen und andeuten wollen, und mag hier zugleich eine Lehre, die nach individueller Ueberzeugung in der Bibel stehen müsse, angegeben, oder überhaupt nach einem Richtigkeitsgefühl, das in dem Texte zu liegen scheint, verfahren haben. Dieser Grundsatz führt den Namen סמוכין „die Nebenanstehenden.“ Nach ihm denkt man sich, die Bibel habe Gleichartiges an einander gefügt, und bedeute durch die Nebeneinanderstellung der Gesetzte manche streitige oder zweifelhaft gewordene Bestimmung.

§. 155.

Eine Meinung, die R. Jehuda aufstellte, bestritt diesen Grundsatz, und sie schien Anklang gefunden zu haben, weil man sich in vielen Stellen auf sie beruft, und sie nicht ganz unbeachtet wissen will. Sie lässt die

1) In einem andern Sinne, weil zu einem andern Zwecke, ist der Grundsatz גלוי מלתא behandelt von dem Rabbiner in Salkowi Hirsch Chajath im Buche תורת נביאים. 1836. II. Abschnitt, Cap V.

2) Abth. II. Abschn. III. Cap. III.

Theorie der Semuchim nur dann gelten, wenn die Schrift auf irgend eine Weise die Absichtlichkeit durchblicken lässt. Dieses geschieht entweder dadurch, dass die Schrift das Gesetz an eine Stelle setzt, wo es gar nicht hingehört, oder dadurch, dass es ganz entbehrlich ist, und zu irgend einem Zwecke hingestellt zu sein scheint. Es werden in solchen Fällen aus den nebenanstehenden Gesetzen auf dasselbe Anwendungen gemacht, und Bestimmungen gefolgert. Wenn das Gesetz an diese Stelle nicht hingehört, so nennt man es מוכח „bewiesen"; es beweise die auffallende Stellung, dass das Gesetz Verwandtschaft habe mit den nebenanstehenden, und Einer Kategorie mit diesen angehöre. Ist das Gesetz ganz entbehrlich, so heisst es מופנה „müssig"; seine Wiederholung soll seine Verwandtschaft mit den Gesetzen, bei welchen es wiederholt sich befindet, angeben und ausweisen. In solchen Fällen läge es am Tage, dass die Schrift durch diese Stellung des Gesetzes Etwas habe andeuten wollen; sonst aber darf man, da die Kenntniss des Hauptprincips für die Anordnung abgehet, aus der Stellung und Nachbarschaft, Nichts beweisen oder erweisen wollen. Für die Ermittelung des Inhalts müssen andere Wege eingeschlagen werden. Rabbi Jehuda erklärt ferner, dass die Gesetze und Gebräuche in Deuteronomium in dieser Absichtlichkeit und Planmässigkeit verzeichnet und niedergeschrieben sind; vermuthlich weil sie theils wiederholt, theils in einem gewissen Durcheinander, also in einer auffallenden Stellung stehen [1]. Es wird hinzugefügt, dass er denn auch die Bedeutung dieser Absichtlichkeit immer herausgefunden habe.

§. 156.

Als Beispiel dafür führen wir Folgendes an [2]: in der Schrift, Exodus 22, 17. heisst es: „eine Hexe sollst du nicht leben lassen, jeder, der mit Vieh Unzucht treibt, wird getödtet". Die Todesstrafe des Letztern wird,

1) Cf. שני לוחות הברית p. 393, a.
2) Jebamoth 4, a.

wie anderwärts erwiesen, durch Steinigung vollzogen. Die Schrift stellt nun darum das erste Gesetze in Betreff der Hexe hierher, um zu bedeuten, dass auch eine Hexe durch Steinigung vom Leben zum Tode zu bringen sei. Denn die beiden Gesetze haben wohl, weil die Schrift sie so zusammengestellt, die Art der Todesstrafe mit einander gemeinschaftlich, und stehen unter einer Kategorie. Rabbi Jehuda kann sich bei diesem Beweise nicht beruhigen, und äussert sich bitter darüber; er meint „weil sie (die Commentatoren, und nicht die Schrift, da keine Absichtlichkeit zu erkennen ist,) belieben das eine Gesetz mit dem andern zu verbinden, sollten wir wohl ihn (den Hexenmeister oder die Hexe) zum Steinigungstode führen?“ Gleichwohl hatte es mit der Bestimmung dieser Todesart seine Richtigkeit; es war gesetzlich bekannt, dass eine Hexe gesteinigt wird; er versucht es darum auf eine andere Art zu beweisen, und in der Bibel zu begründen.

§. 157.

Wenn zwei Bestimmungen eines Gegenstandes sich so zu einander verhalten, dass die eine in einem Falle die andere auch gelten liesse, diese dagegen für sich genommen jene ganz ausschlösse, so hält man diejenige für gültig, die mindestens in Einem Falle die andere gelten lässt. Es liegt dieses in der Natur einer jeden Exegese, und wir erwähnen sie darum nur, weil diesen Grundsatzes im Talmud speciell Erwähnung geschieht [1]) כל מקום שאתה מוצא שתי מקראות אחד מקיים דברי חבירו ועצמו ואחד מקיים עצמו ומבטל דברי חבירו מניחין זה שמקיים עצמו ומבטל דברי חברו. „Wenn du zwei Sätze findest, von denen einer seinen eigenen Inhalt und den des andern bestättigt, der andere dagegen den Inhalt des andern aufhebt, so gieb diesen Satz, der da nur sich selbst begründet und den andern aufhebt, gänzlich auf.“ Vom Minchaopfer heisst es: Levitic. 6, 8. „Bringe es dar לפני ה׳ und אל פני המזבח Das Erste, vor Gott, bedeutet die Abendseite (denn das Allerheiligste war an der Abendseite des Tem-

1) Sota 14, b. — Menachoth 19, b. Sebachim 63, b.

pels); das Andere, vor dem Altare, die Südseite (denn von dieser Seite war der Aufgang, die Treppe zum Altare, also die Vorderseite). Nun stand aber, nach einer Meinung, der Altar in dem nordöstlichen Winkel der Vorhalle, so dass die Vorderseite des Altares, die Südseite, an der Mitte des Allerheiligsten endete; d. h. der Altar reichte durch seine seitwärtige Stellung bis an die Thür zum Allerheiligsten, oder was gleich ist, zum Hechal, die in der Mitte sich befand. Es konnte also etwas vor Gott sein, d. h. an der Abendseite, und doch an der Vorderseite des Altars, weil der Altar ja die ganze Abendseite nicht einnahm; wenn es sich etwa an dem nordwestlichen Winkel des Altars befand. Wohl konnte es aber nicht in der Mitte vor dem Altare sein, und doch vor Gott, d. h. an der Abendseite des Tempels [1]).

§. 158.

Durch den Ton, die Haltung und das Ende eines Gesetzes wird oft das ganze Gesetz erläutert und erklärt. Ein richtiges Gefühl entscheidet dabei, und die Grundsätze, die im Talmud hier und da zerstreut vorkommen, unterscheiden sich wenig von den gewöhnlichen, hermeneutischen Regeln. Wir unterlassen daher hier auch die specielle Anführung. Hauptgrundsatz ist, dass jeder Vers sich in einer gewissen Natürlichkeit durch sich selbst und durch seine Stellung erklärt.

§. 159.

Dasselbe Richtigkeitsgefühl entscheidet auch für die einfache Auffassung bei Verbindung der einzelnen Wörter zu Sätzen. Nach ihm hat man die örter zu Versen und Halbversen geordnet, und so lange kein Widerspruch sich zwischen dem Inhalte und dem Text geltend machte, war man über die Parataxis nicht zweifelhaft. Auch wich diese nicht dermassen von der unserigen ab,

1) Die Frage des ש״ש, 9, 5. hat nicht statt; denn der Talmud will hier einen Grundsatz ausführen, der selbst dann gilt, wenn das Eine nach dem Andern stände.

um auf ein characteristisches Unterscheidungsmerkmal aufmerksam machen zu können. Dieser critische und treffende Richtigkeitssinn, der hierbei den Talmud leitete, machte sich selbst beim Derasch, d. h. bei einem Widerspruch in der exegetischen Erkenntniss, so geltend, dass man nicht, wie bei Anordnung der Gesetze, noch einen geheimen Sinn substituirte, und in Folge dessen, bei vorkommenden Fällen, zur Ausgleichung einer sich darbietenden Schwierigkeit, dieselben als nicht in Ordnung gesetzt betrachtete, um dann durch eine Versetzung den richtigen Sinn zu bekommen. Man erlaubte sich solches bei einzelnen Wörtern nicht so leicht; und es geschah höchstens nur dann, wenn bei der Umstellung auch von dem einfachen Sinn Nichts verloren ging, so dass man annehmen durfte, neben der natürlichen Wortverbindung, könne durch eine anderweitige Verbindung noch ein Anderes bedeutet sein. Der Text machte sich hierin immer entschieden geltend, und es herrschte hierbei kein Zweifel vor. Nur an fünf Stellen glaubte der Talmud könne man das Wort eben so wohl herauf- als herunterziehen. Der Talmud sagt [1]) חמשה פסוקים אין להם הכרע „fünf Verse haben kein Entscheidendes in sich", und das mnemonische Zeichen dafür war ממ'ש ח'ן. Sie gehören indessen nicht in das halachische Gebiet, und wir geben sie darum hier nur in aller Kürze an. Genes. 4, 6. שאת. — Exod. 22, 34. משקדים — 17, 9. מחר — Genes. 49, 6. ארור — Deuter. 31, 16. וקם.

§. 160.

Nach einem Richtigkeitsgefühl, das nicht sehr von dem unserigen abweicht, wurde, wie gesagt, die Bibel ausgelegt, wenn kein Widerspruch sich geltend machte zwischen dem Texte und dem Inhalte. Es behaupteten sich dann beide in ihrer Natürlichkeit, und beide wurden, nach einer einfachen Methode, nach der Natur der Sache behandelt. In diesem Abschnitt haben wir die abweichenden Grundsätze dieser einfachen Methode der Auslegung in aller Kürze dargestellt. Das ursprüngliche Bild der Bibel influirte auf sie am Meisten, und durch

1) Joma 52, a. und b.

dessen von der unserigen abweichenden Grundansicht haben sich uns manche eigenthümliche, ästhetische und hermeneutische Principien herausgestellt. Da keine Motive da waren, um allzusehr von einer natürlichen Auffassung und Erkenntniss abzuweichen, so machte sich der Text in einer gewissen Natürlichkeit geltend, und die Auslegungsmethoden weichen nicht, nach einer strengen Consequenz, wie im Derasch, von den unserigen ab. Man legte in Ermangelung eines Widerspruches den Text einfach, wir können sagen, grossentheils nach den Regeln einer gewöhnlichen Hermeneutik aus.

§. 161.

Schwierigkeiten, die sich im Texte an und für sich darboten, Widersprüche mancher Stellen, Unverständlichkeit, Dunkelheiten, u. d. m. waren für den Talmud von keiner Bedeutung. Der Mensch durch sein Leben, durch die Verstocktheit seines Herzens, durch die Finsterniss der Zeit ist nicht im Stande Alles zu verstehen und zu begreifen, einzudringen in die tiefen Geheimnisse; „denn es sind Gottes Geheimnisse“. Er hat sich daher nicht um sie zu bekümmern. Der Herr in seiner Gnade wird sie einst selbst lösen. Einst wird nahen der Tag Gottes, jener furchtbare, herrliche Tag, da wird der Herr selbst Alle belehren, und Allen erklären die Geheimnisse seines heiligen Wortes; da wird keine Stelle dunkel, Nichts unverständlich bleiben. Alle Nebel werden schwinden, und das Auge schärfer sehen. Bis dahin aber ist und muss Manches unauflöslich bleiben. Der Talmud bekümmert sich daher nirgends um schwierige Stellen dieser Art; sie waren ihm nicht objectiv, sondern subjectiv schwierig; also nicht realer Art. Es fehlte zur Lösung der Dunkelheiten, zur Beseitigung der Schwierigkeiten ein Schlüssel, der das Verständniss eröffnen sollte; er konnte aber nicht durch eigenes Forschen gefunden werden, sondern durch die Gnade Gottes und die nahende Erlösung der Menschheit. Im Talmud daher wird die Lösung solcher Schwierigkeit, die Erklärung des Textes, wenn nicht besondere Motive vorhanden waren, die Stellen anzuführen, selten versucht. Man liess sogar gern solche Schwierigkeit, solche Dunkelheiten auf sich beruhen, weil sie

dem mysteriösen Begriffe von der Bibel zusagten; man forschte nicht weiter. Gerade durch solche Unverständlichkeiten, durch die geheimen, räthselhaften Sätze gewann die Bibel an Erhabenheit und Heiligkeit.

§. 162.

Nie wurde darum versucht, den Text, als solchen, zu erklären; am wenigsten aber wurden Veränderungen versucht, um den Text zu verstehen, und idersprüche, die in ihm selbst liegen, zu lösen. Denn die Form war heilig; die Buchstaben, die niedergeschrieben überliefert wurden, sind von Gott verzeichnet und unveränderlich. Nur der Mensch begreift den Sinn nicht; darum muss er fern bleiben, Hand anzulegen an das, was heilig ist. Soll ja gerade in dem, was uns vorliegt, ein so tiefer Sinn liegen; wie sollte man es zu ändern wagen? Wohl beschäftigte man sich mit der Bibel nach seinem Standpunct; doch den eigentlichen, wesentlichen Sinn, den man grossentheils durch die Sitte und den Gebrauch schon kannte, brauchte man nicht zu suchen, und man freuete sich fast, dnrch die Unbegreiflichkeit und Unverständlichkeit, Belege und Gründe gefunden zu haben, dass man den Text noch nicht erfasst habe; denn dann wurde er um so heiliger; er wurde in ein mysteriöses Dunkel gesetzt, das Gott mit seinem Glanze verscheuchen wird. Man drang also nicht allzusehr in die Lösung der Schwierigkeiten des Textes, am allerwenigsten versuchte man sie durch Conjecturen zu erreichen. Conjecturen in dem Sinne, wie wir sie haben, in dem Texte, gab es in der talmudischen Auslegung durchaus nicht. Denn es gab auch keine reale Schwierigkeiten, weil die dunkelen und sich widersprechenden Stellen, als solche, ihren richtigen Platz fanden. Nur eine Art von Widerspruch war, nach der Ansicht des Talmud's vorhanden, nämlich: der zwischen dem Inhalt und dem Texte; da man überzeugt war, einen Inhalt, der gerade für den Menschen sich ergiebt, finden zu müssen, und ihn doch nicht fand. Zu dessen Lösung wurde Alles versucht, wie wir später, im dritten und vierten Abschnitt, sehen werden. Da aber der Text Vieles bedeuten, und

selbst nach einer mystischen Veränderung und Umstellung, nach geheimen regelrechten Gesetzen, neben seinem gewöhnlichen Sinn, auch Anderes begründen und bedeuten kann, so konnte ein solcher Lösungsversuch nie die äussere Form der Bibel wesentlich verändern. Man konnte Etwas conjiciren und verändern, indem man sagte, wenn man die Worte verändert oder umstellt, so giebt es einen Sinn und eine Bedeutung ab, die genau übereinstimmt mit dem, was man in der Bibel erwartete; und so ist es wahrscheinlich, dass die Bibel auch solches damit andeuten wollte, neben dem, was sie ohne diese Veränderung und Umstellung schon zu lehren für gut fand. Dieses kommt im Talmud häufig vor, und wird mit אל תקרי כך אלא כך „lies nicht so, sondern anders" angeführt; es ist aber, wie wir es dargestellt, keine wesentliche Veränderung, oder wirkliche Conjectur. Eine solche giebt es eben so wenig, als es eine reale Schwierigkeit oder einen Widerspruch, der nur auf den Text beruhet, wirklich giebt. Einen Widerspruch, wie dieser ist, giebt es eigentlich überhaupt nicht; denn ein jeder beruhet darauf, dass der aus dem Buche, oder aus einer Stelle sich ergebende Inhalt mit einem andern Satze desselben Buches nicht correspondire, und ist also zwischen dem Inhalt und dem Texte; aber insofern dieser Inhalt unmittelbar aus dem Buche oder aus einer Stelle sich ergiebt; der nach dem Talmud sich ergebende Inhalt der Bibel aber nicht nur durch die Bibel, sondern auch durch das Leben sich herausstellt, haben wir sorgfältig, mindestens vom talmudischen Standpunct aus, zu unterscheiden zwischen den Widersprüchen, die der Text mit diesem oder mit jenem Inhalt bildet. Der Inhalt, der aus dem Leben sich ergab, hatte eben dadurch das Ueberzeugende für sich; er musste im Texte wiedergefunden werden, weil er den Inhalt bildet; dieser Widerspruch muss auf alle Weise gelöst werden. Der Widerspruch dagegen, der aus den Textstellen sich herausstellte oder herauszustellen schien, der hat, weil er von aussen kam, nicht das Dringende, und kann der subjectiven Beschränktheit und Unwissenheit angehören. Er sagte dem mysteriösen Ahnen zu, und forderte auf keine Weise eine gewaltsame Lösung, suchte auch keine. Er durfte ungelöst bleiben. Der

Talmud bestrebte sich daher nicht allzusehr den Text zu erläutern.

§. 163.

Wiederum war der Inhalt der Bibel dem Talmud ziemlich bekannt. Während uns der Inhalt noch immer unsicher ist, und wir erst durch Erläuterung des Textes denselben zn erfahren uns bemühen, war er dem Talmud bekannt, und zu solchem Zwecke brauchte er nicht den Text zu erläutern und zu erklären. In diesem Verhältniss der talmudischen Exegese tritt gewissermassen die Quintessenz derselben deutlich hervor. In jeder andern Exegese ist der Inhalt ziemlich unbestimmt, und soll erst durch den Text ermittelt werden; das Buch macht sich darum in seiner Objectivität, im Verhältnisse zum Subject, geltend; die Hermeneutik ist ausgeprägt, und wird häufig angewendet. Man sucht sich vor Allem den Text klar zu machen. Dagegen sind Widersprüche zwischen dem Inhalte und dem Texte, da jener nicht so bekannt ist, seltener und minder schroff. Ihre Lösung wird nicht oft versucht, nicht so oft angewendet. Die exegetischen Commentationen und die Conjecturalversuche, die bald den Inhalt dem Texte, bald diesen jenem accomodiren, sind nicht häufig. Im Talmud dagegen ist gerade das Umgekehrte vorherrschend. Der Inhalt schien jedem Einzelnen nach seiner eigenen Ueberzeugung bekannt. Die Bibel konnte sich nicht mehr in einer gewissermassen absoluten Objectivität behaupten; und die Hermeneutik wurde zur Erkenntniss des Inhalts nicht angebaut, und nicht angewendet. Dagegen traten desto häufiger Widersprüche zwischen dem Inhalte und dem Texte auf, uud ihre Lösung wurde stark geübt. Exegetische Commentationen und Conjecturalversuche, von talmudischem Standpuncte aus, traten schroffer ausgeprägt und ausgebildet hervor. Nach dieser Betrachtung sollte es zwar erscheinen, dass der talmudische Inhalt der Bibel, als ein gegebener, nicht sehr der Bibel angehöre, und critisch betrachtet, ihr fremd und äusserlich sei; indessen das ist nur der Theorie nach der Fall. Im practischen Leben dagegen, da die biblische Gesetzgebung, nach ihrer innern organischen Beschaffenheit, in

einer nothwendigen Entwickelung, in der talmudischen sich fort- und ausgebildet hat, war diese, nach dem Verhältniss der Zeiten, ganz der biblischen entsprechend, und man kann sie nur als ein Evolut dieser betrachten. Die talmudische Gesetzgebung war, wie schon gesagt, im Geiste der biblischen gebildet.

§. 164.

Weil aber die schwierigen Stellen nicht gelöst wurden, die einfachen nicht gelöst zu werden brauchten, so unterblieb die Texterklärung oder die Hermeneutik im Talmud ganz. Hierzu kommt auch, dass der Talmud zunächst nur für die Erforschung, Auseinandersetzung und Begründung der Gesetze und herrschenden Gebräuche bestimmt war, dass ihm die Bibelerklärung nur dazu diente, um dieselbe zu erweisen oder zu begründen. Auf die Bibelerklärung an und für sich war sein Augenmerk nicht gerichtet. Ja selbst im Sifri, Sifra, Jelamdenu, Jalkut und den Midraschim, die scheinbar einen Commentar zur Bibel bilden, war keineswegs das Bestreben, den Text, als solchen, zu erklären, vorherrschend, vielmehr suchte man die Gesetze der Bibel, nach ihrem Verhalten zur Zeit, so klar als möglich, sammt ihren Bestimmungen, auseinander zu setzen. Der Text war nur dazu verwendet, um die Gesetze und Gebräuche bis auf die Specialitäten anzuführen. Nur weil diese in der Anordnung der Bibel angeführt sind, hat es den Schein, als wenn sie den Text erläuterten; in der Wirklichkeit ist es indessen nichts anderes als die Ermittelung und die Bestimmung der Gesetzgebung. In der ganzen talmudischen Exegese ist daher die Textauslegung oder die Hermeneutik von sehr untergeordneter Art. Die Principien traten nicht so scharf ausgeprägt, wie im Derasch, hervor, und selbst an den Stellen, wo man Erläuterung zu erwarten berechtigt ist, finden wir keine genügende Erklärung. Wir haben daher nur in sehr kurzen Umrissen die Hermeneutik darzustellen gesucht, und weil sie nicht characteristisch genug uns erschien, nicht einmal alle Regeln und Grundsätze, die wir ermittelten, aufgezählt und angegeben.

§. 165.

Zum Schluss geben wir noch einen kurzen Ueberblick. — Um den Inhalt in dem Texte wiederzufinden, musste die Bibel gelesen werden. Insofern sie nur nach ihrer Natur, nach dem Bilde, in dem sie sich erschloss, nicht nach den Consequenzen, die durch die exegetischen Versuche sich nothwendig herausstellten, sich Geltung und Bedeutung verschaffte, war sie in einer Auffassung, die wir פשטא דקרא nannten, erkannt. Diese Auffassung, so sie keinen Widerspruch mit dem Inhalt abgiebt, und Commentationen und Versuche veranlasst, ist Hermeneutik, die Erläuterung des Textes, die Erklärung dieses nach der natürlichen Betrachtung für die Erkenntniss des Begriffs. Da theils die absolute Natürlichkeit sich dabei geltend machte, theils das Bestreben des Talmud's auf die Ausbildung derselben nicht gerichtet war, so war sie weder characteristisch genug, noch lieferte sie ein vollkommenes Bild. Da sie endlich auch den Inhalt nicht zu bestimmen oder anzugeben hatte, so war sie überhaupt nicht zu dem Zwecke geübt, zu dem wir die Hermeneutik anwenden.

Zweiter Abschnitt.

Deduction, Schluss und Folgerung.

סברא.

§. 166.

Wenn der Text aber nicht Alles, was der Inhalt nach subjectiver Ansicht besagte, angab, so hatte man darum noch nicht nöthig, zu Versuchen des Derasch's seine Zuflucht zu nehmen. Man untersuchte noch erst den Sinn des Textes, prüfte ihn, und folgerte daraus manche neue Bestimmung. Durch Schlüsse, die ohne gewaltsame, exegetische Versuche noch auf Natürlichkeit

sich stützten, wurde der aufgefundene Inhalt erweitert und ermittelt. Denn so lange der Widerspruch noch nicht hervorgetreten war, so lange machte die Natürlichkeit sich geltend. Die Thätigkeit des Geistes war naturgemäss und in strenger Ordnung. Wohl war der Geist selbst in einer gläubigen Richtung bestimmter Art befangen, aber innerhalb derselben waren seine Schlüsse folgerecht und verständlich. So wie in dem ersten Abschnitt dieser Abtheilung der Text in einer einfachen Auslegung, nach der individuellen Verschiedenheit der talmudischen Richtung behandelt wurde, um den Inhalt im Bilde wieder zu erkennen, so wird jetzt der Sinn des Textes, der aufgefundene Inhalt, nach einer natürlichen Unmittelbarkeit betrachtet, und nach der individuellen Geistesrichtung untersucht, um ihn mit jenem Inhalt, der sich nach der subjectiven Ansicht herausgestellt, zu vergleichen und zu identificiren. Wir stellen demnach hier die Behandlungsweise und die Ableitung der Gesetze dar, die sich aus dem einfachen Sinn ergaben, bevor noch ein Widerspruch zwischen dem Inhalte und dem Texte erkannt wurde, und exegetische Versuche im Derasch nöthig machte.

§. 167.

Diese Behandlungsweise der biblischen Gesetze aber war in keiner Weise gleich einer wissenschaftlichen Untersuchung unserer Zeit. In jener wurde nicht nach dem Wesen und der Bedeutung der Gesetze und Gebräuche geforscht, sondern nach der Beziehung und dem Einfluss auf anderweitige Verhältnisse. Man suchte die Gesetze und Gebräuche, die der Text in einer gewissen Einfachheit gab, zu begreifen und in ihrer Anwendung und Beziehung zn erfassen. Dabei aber forschte man nicht nach dem Grund und der Ursache derselben, um daraus neue Bestimmungen zu ergründen und zu ermitteln; denn der Mensch erfasst doch nie die eigentliche und wesentliche Bedeutung, die Gott allein nur kennt, und wenngleich er selbstständig sich Manches erklären darf, auf diese Erklärung gestützt, kann er doch Nichts entscheiden wollen. Man untersuchte also nur die Wirkung, die sie auf

andere üben, und bestimmte und begrenzte sie. Das Gesetz und den Gebrauch selbst untersuchte man nicht; man liebte es, sie in ein mysteriöses Dunkel zu hüllen, unverständlich und unbegreiflich dem Verstande. Es sagte der Ansicht über die Gebräuche, und der Heiligkeit zu, die man ihnen beimass. Sie sollten, wie sie wunderbar wirken, auch wunderbar sein. Man wollte, man durfte sie nicht mit Gründen versehen [1]).

§. 168.

Wie der Naturforscher die Gesetze der Natur betrachtet und untersucht, so behandelten und erforschten die Talmudisten die biblischen Gesetze. Ueber die Erscheinung gehet Nichts; was die Empirie lehrt, hat volle Gültigkeit. Der Mensch kann dabei nicht den Grund der Wirkung, warum Dieses ein Anderes bedingt oder neutralisirt, angeben, er schaut nur seinen Gegenstand an, untersucht seine Einwirkungen, und generalisirt die einzelnen Kräfte zu einer Grundkraft, auf die er alle zurückführt, und aus der er alle Erscheinungen sich erklärt. Eine Einzelerscheinung als Ausnahme, lässt er nur als Wunder insofern gelten, als sie in einer gläubigen Ueberzeugung gerechtfertigt ist; sonst schliesst er immer aus der Erscheinung auf die veranlassende Ursache. Ganz so wurden die biblischen Gesetze und Gebräuche von Seiten des Talmud's behandelt. Gott hat sie eingesetzt, wie er Kräfte in die Natur gelegt; sie sind ewig und wirken ewig. Wodurch sie wirken, wie das, was sie erzielen sollen, mit der Wirkung in Verbindung stehet; auf welche Weise die Wirkung aus der That nach der Vorschrift entspringt; dies liegt ausser dem Gebiete menschlichen Denkvermögens. Der Mensch mag es sich erklären [2]), darf aber nie wähnen, er habe die wirkliche Verbindung erfasst. Er soll nur das Gesetz und den Gebrauch nach seinen Wirkungen und Bestimmungen auf die Verhältnisse des Lebens untersuchen,

1) Ritba Maccoth II. Perek. Afg. — Berachoth 33, b. קן צפור.
2) Sota 16, a. Tosifath כדי ליגעה.

genau seinen Umfang erörtern, und die Kraft seines innern Gehalts kennen lernen. Die biblischen Gesetze sind eben so wenig für Einzelfälle berechnet, als es die Gesetze der Natur sind. Sie sind nie, wenn es nicht ausdrücklich vermerkt ist, oder besondere Umstände sie als eine Anomalie bezeichnen, auf einen einzelnen Gegenstand oder einen Einzelfall bezüglich. Jedes Gesetz und jeder Gebrauch ist als ein allgemeines Grundgesetz zu betrachten, das in gleichen Verhältnissen sich auf alle Gegenstände erstreckt. Die Bestimmung und Einwirkung des Gesetzes und des Gebrauches auf die Verhältnisse ist allein zu betrachten und zu untersuchen. Denn wie jede einzelne Erscheinung, lässt auch jeder ausgesprochene biblische Satz auf eine erzeugende und veranlassende Kraft schliessen, die in gleichen Verhältnissen immer dasselbe Resultat liefern und hervorbringen muss.

§. 169.

Nach diesen Bestimmungen müssen nun die Gesetze und Gebräuche allgemein, auf alle Einzelfälle bezüglich betrachtet werden, und man darf nicht auf den Grund einer Bestimmung hin Etwas entscheiden oder ausschliessen wollen. Wenn indessen das fragliche Gesetz es unentschieden gelassen hat, welche Allgemeinheit es umfasst, welche Classe von Einzelfällen in sein Bereich hineingehört, dann unterliegt es einer Meinungsverschiedenheit, ob man auf den ermittelten, dem Gesetze untergelegten Grund hin, und auf die Absicht, die demselben zu Grunde liegt, eine Entscheidung fasse, und die genauere Bestimmung eines streitigen Inhalts angebe. Rabbi Jehuda lässt eine solche Entscheidung nicht gelten; Rabbi Schimeon dagegen folgert und bestimmt nach dieser Ansicht.

§. 170.

Wir führen ein Beispiel dafür an [1]). In der Schrift heisst es Deuter. 24, 17.: „du sollst nicht pfänden das

1) B. Meziah 115, a. — Sanhedrin 21, a.

Kleid einer Wittwe". „Wittwe" stehet nun zwar allgemein „eine jede Wittwe", aber hier ist dennoch dieser Begriff einer zweideutigen Auslegung unterworfen. Es giebt nämlich eine doppelte Pfändung, die eines Reichen und die eines Armen. Diese ist von manch religiös-moralischen Bestimmungen begleitet, unter Anderm muss man mit Sonnenuntergang das Pfand, wenn es eine Decke ist, dem Armen zurückstellen; Exod. 22, 25. Nun unterliegt die Exception in Betreff der Pfändung einer Wittwe dem Zweifel, ob sie sich auf das eine oder das andere Pfändungs-Gesetz beziehe; mit andern Worten, ob nur jede arme Wittwe, oder jede Wittwe von der Pfändung befreiet ist. R. Jehuda meint nun, den Grund und die Absicht dieser exceptionellen Bestimmung in Bezug auf die Wittwe haben wir nicht zu ermessen; folglich kann sich eine jede Wittwe auf dies Gesetz berufen, und keine darf gepfändet werden. R. Schimeon dagegen behauptet: bei einem solchen Zweifel über die Natur und die Allgemeinheit des Gesetzes kann man allerdings aus der Absicht auf den Inhalt und die Meinung schliessen. Was mag denn nun wohl die Ursache sein, dass eine Wittwe von der Pfändung excipirt ist? In ihrer Lage kann diese Exception nicht begründet sein; denn theils ist es nicht immer ausgemacht, dass die Lage einer Wittwe, insofern sie unter dem Schutze des Gesetzes stehet, d. h. hier unter den Bestimmungen eines richterlichen Ausspruches, trauriger sei, als die jedes Andern, theils kann doch wohl Recht und Gesetz nicht durch die einzelnen Verhältnisse gekränkt und geschmälert werden. Es muss also darum wohl in ihrem persönlichen Verhältnisse liegen; sie ist Frau und selbstständig. Dieses kann aber nur bei einer armen Wittwe von Bedeutung und Einfluss sein. Denn weil hier jeden Abend das Pfand, das Morgens gepfändet wird, zurückgegeben werden muss, so kann das leicht zu einem Verhältniss führen, das die Keuschheit und den Ruf der Frau verletzt. Bei einer reichen Wittwe dagegen, der ein Pfand nicht zurückgegeben zu werden braucht, kann dieses keine Anwendung haben, und folglich kann eine solche wohl gepfändet werden.

§. 171.

Aus dieser Meinungsverschiedenheit resultirt nun wieder eine andere. Wenn nämlich bei einem so streitigen Inhalte die Bibel selbst einen Grund hinzufügt, würde R. Jehuda denselben daraus ermitteln und bestimmen; R. Schimeon dagegen, für den ein solcher Grund müssig wäre, da er nach eigener Angabe ihn bestimmt und aufgefunden hätte, muss diesen als einen selbstständigen Satz betrachten, als eine neue Gesetzbestimmung.

So heisst es im Königs-Gesetz Deuter. 17, 17. „er nehme sich nicht viele Frauen, und sie sollen sein Herz nicht verleiten". Aus dem zugefügten Nachsatz schliesst R. Jehuda, dass das Gesetz nur solche Frauen dem Könige untersage, die ihn verleiten könnten; gute Frauen dagegen dürfe er sich nach Belieben wählen, so viel er will. R. Schimeon aber trennt den Nachsatz, und erklärt den Vers: gute Frauen darf er nicht in grosser Menge haben [1], von denen, die ihn verleiten dürften, auch nicht eine; aus dem Grunde, weil er diesen Nachsatz nicht als Angabe eines Grundes betrachten kann, den er auch ohnehin aufgefunden hätte, sondern als einen selbstständigen Satz.

§. 172.

Ist das Gesetz und der Gebrauch aber auffallender Natur, und trägt es in sich etwas Befremdendes, dann ist man, nach jeder Meinung, auf den aufgefundenen Grund hin zweifelhafte Fälle zu entscheiden, berechtigt. Eben so wohl kann man in diesem Falle auch das Gesetz als eine Ausnahme betrachten, das keine anderweitige Anwendung zulässt. Wie eine Erscheinung sich durch sich selbst als ein Wunder darstellt, das nun nicht mehr auf die Beständigkeit und stete Wirkung der erzeugenden Kraft schliessen lässt, eben so kann der Ausspruch eines Gesetzes sich als eine Ausname darstellen, das dann nicht weiter angewendet werden kann. Als Ausname kann man

1) Die Zahl ist auf 18 angegeben. — Sanhedr. l. c. 21. a.

sie dann, nach einem ermittelten Grund, auch begrenzen und bestimmen. Eben weil es auffallend ist, kann man es auf einen Einzelfall beziehen und einen Grund dafür angeben [1]. דבר תמוה דרשינן טעמא דקרא „in einer befremdenden Sache erklären wird den Grund der Schrift" und man schliesst daraus nach jeder Meinung. Was indessen als auffallend und befremdend zu betrachten sei, dies zu bestimmen hängt von dem alleinigen Gutachten des Talmud's ab; Regeln lassen sich nicht angeben.

§. 173.

So wie im Allgemeinen nun nach dem Grund und der Absicht eines jeden Gesetzes oder Gebrauches wenigstens nicht zu einem practischen Zweck gefragt werden darf, mit andern Worten so wie man nach der Ursache und den Motiven nicht zu fragen liebte, eben so wenig hatte man um die Folgen sich zu bekümmern. Jeder Gebrauch und jedes Gesetz trägt seine Nothwendigkeit in sich, und verlangt stricte Anwendung. Wie es sich im Leben gestalten mag, darf Niemanden kümmern; man handelt nach der Vorschrift, die die Bibel verordnet. Der Buchstabe des Gesetzes entschied und überwog Alles. Natürlich wo keine Anwendung möglich ist, kann und soll es auch nicht ausgeführt werden; wo es aber angeht, gleichviel was es gilt, muss es ausgeführt werden. Es müsste sonst von der Bibel selbst excipirt werden. Nach diesen Grundsätzen würde man nun den einfachen natürlichen Sinn der biblischen Gesetzgebung nach keiner Seite hin mehr zu betrachten und zu untersuchen haben. Ihre Entstehung oder der Grund und die Ursache derselben ist in ein mysteriöses Dunkel gehüllt, und dem menschlichen Verstande unzugänglich verschlossen; ihre Bedeutung und ihr Einfluss auf's Leben liegen ausser dem menschlichen Ermessen, ausser seinem Beurtheilungskreise. Die Gesetzgebung wird in keiner Weise also, in Beziehung auf etwas Fremdartiges, d. h. der Idee nach, auf die Lebensansicht, dem Gehalte nach, auf

1) B. Kama. 9. Abschnitt in מרדכי.

die Verhältnisse der damaligen Zeit, betrachtet, und nie durch diese modificirt, bestimmt oder erklärt. Sie gilt als eine Schöpfung für sich in einer absoluten Nothwendigkeit.

§. 174.

Wohl aber bleibt dennoch für die Talmudisten ein Gebiet für Forschung und Untersuchung der biblischen Gesetzgebung übrig, nämlich: das Wesen derselben oder ihr Verhalten zu sich selbst. Wie nämlich die einzelnen Gesetze ihre Bestimmung haben zu einander, wie sie auf einander wirken und einander ergänzen; dieses bleibt der Ermittelung noch zugestellt. Jedes einzelne Gesetz ist wohl genau bestimmt, und unterliegt keiner Untersuchung. Es muss allgemein gehalten werden, leidet durch Nichts eine Beschränkung, und bedarf zu seiner Bestätigung keines Grundes. Aber die Beziehung der einzelnen Gesetze zu einander, der Gesetzgebung im Allgemeinen auf sich selbst, unterliegt gewissen Grundsätzen. Dass der Verstand noch in einer gewissen ursprünglichen Natürlichkeit sich geltend macht, braucht kaum erwähnt zu werden; denn noch dringt sich hier kein Widerspruch in der Ueberzeugung oder der Zeitrichtung auf zwischen dem Inhalt und dem Texte, um durch exegetische Versuche nach einer Consequenz denselben auszugleichen, und dadurch das natürliche Richtigkeitsgefühl aufzugeben. Die Grundsätze dieses Abschnittes sind darum logisch und verständlich; nur sind sie von der Grundidee durchdrungen und bedingt. Wir müssen sie darum nach ihrer individuellen Verschiedenheit, so weit sie von einer Methode, die wir bei der Behandlung der Bibel zu Grunde legen, abweichen, hier darstellen. Das Verhältniss der Gesetze und Gebräuche zu einander kann aber ein zweifaches sein. Sie können nämlich einander zuwiderlaufen, einander ausschliessen und müssen nach bestimmten Grundsätzen ausgeglichen werden; oder sie wirken nach bestimmten Gesetzen aufeinander, und bestimmen einander. Dieses letzte ist wiederum auf eine doppelte Weise möglich; entweder nämlich durch die Gleichheit und Aehnlichkeit, die zwischen den Gesetzen und Verhältnissen herrscht, oder gerade durch den Gegensatz.

Den Gesetzen und Gebräuchen nämlich wird eine zu ermittelnde Bestimmung zugesprochen, entweder dadurch, dass man nachweist, sie haben mit einander etwas Gemeinschaftliches, oder dass sie in einem gewissen Gegensatze sich befinden, in Folge dessen aber die Bestimmung zu ermitteln und anzugeben ist.

§. 175.

Demnach haben wir diesen Abschnitt in drei Capiteln zu behandeln. Im ersten handeln wir über die Widersprüche in den Gesetzen und Gebräuchen, und wie sie ausgeglichen werden. Im zweiten bestimmen wir die Gleichheit oder Allgemeinheit der Gesetze oder Gebräuche und die daraus entstehenden Folgen. Im dritten endlich betrachten wir die Natur des Gegensatzes zwischen den Gesetzen und den Gebräuchen, insofern er von Einfluss für die Ermittelung zweifelhafter Bestimmungen und die darüber herrschenden Grundsätze ist. Wir wiederholen es, allen diesen hier zu behandelnden Regeln liegt, weil noch kein Widerspruch Lösungs-Versuche, die von der natürlichen Auffassung abweichen, er nöthigte, eine logische verständige Richtigkeit zu Grunde, nur sind sie von der Grundidee oder dem ursprünglichen Bilde zum Theil inficirt; sie betreffen ferner alle den einfachen natürlichen Sinn der Bibel, oder was als solcher sich herausstellt. Die Resultate, die sich ergeben, scheinen daher, als wären sie aus der Bibel erwiesen, als wenn der Inhalt durch diese Principien sich erst herausstellte. In der That mag wohl auch in manchen Fällen durch die innere Consequenz, die diesen Deductionsversuchen zu Grunde liegt, manches Zweifelhafte entschieden, manch neue Bestimmung eingeführt worden sein. Man kann wohl sagen, dass durch diese Behandlungsweise der Inhalt sich zum Theil ergänzte. — Die Widersprüche, die aus dieser Behandlung gegen das Leben sich ergaben, wurden so gut, wie die, die sich aus dem Texte herausstellten, durch exegetische Versuche gelöst. Dass die verständigen Deductionsprincipien gegen die Andeutungen des Textes dann keinen Anklang fanden, verstehet sich von selbst; denn Gott konnte ja, nach seiner

geheimen Weisheit, es anders bestimmt haben wollen, als es dem Verstande richtig erscheint; und darum hat er es ja bedeutet.

Capitel I.

Die Ausgleichung der Widersprüche in der biblischen Gesetzgebung.

§. 176.

Um die Ausgleichung der Widersprüche in der biblischen Gesetzgebung, wie sie im Talmud zu Stande gebracht wird, im Allgemeinen hier darzustellen, müssen wir uns die biblischen Gesetze und Gebräuche, zu diesem Zwecke, nach talmudischer Ansicht classificiren. Durch den Offenbarungsglauben, wie wir es oben dargestellt, sind alle Verordnungen, Bestimmungen und Satzungen der Bibel auf gleiche Stufe gestellt; sie alle hat Gott geoffenbart und gelehrt; sie sind allesammt gleich heilig und gleich wichtig. Dem Werthe nach ist zwischen ihnen kein Unterschied, um bei vorkommenden Fällen, wenn zwei biblische Satzungen sich begegnen und ausschliessen, entscheiden zu können, und dem Wichtigern das Vorrecht zu geben. Eben so wenig kann nach ihrer Bedeutung für's Leben eine Eintheilung geschehen, d. h. nach dem, was sie behandeln und worüber sie gegeben sind; denn die eigentliche und wesentliche Bedeutung ist dem Menschen unbekannt, und die Verordnung scheinbar geringerer Bedeutung mag gerade im Reiche Gottes von dem grössten Erfolg sein. Eben so wenig aber können sie endlich auch nach ihrem Umfang eingetheilt werden, um dem Umfangreichern, der die meiste Anwendung hat, und den entschiedensten Ausspruch in sich trägt, das Vorrecht zu überlassen; weil alle biblischen Satzungen und Bestimmungen allgemein gehalten sind, und die als Ausname gelten, ohnehin mit keinem andern so leicht in Conflict gerathen können.

§. 177.

Es bleibt demnach vom talmudischen Standpunct keine andere Classification der biblischen Gesetzgebung übrig, als die formelle: in Gebote und Verbote. Zwar scheint diese nicht alle einzelne Glieder derselben zu umfassen, und diejenigen Gesetze oder Satzungen, die nur entscheiden oder bestimmen, müssten darin ausgeschlossen sein. Indessen nach talmudischer Ansicht umfasst diese Eintheilung gleichwohl auch diese letzten, und sie ist demnach erschöpfend. Denn die Aussprüche der Bibel und ihre Sätze sind allesammt Befehle Gottes; die Entscheidung einer Rechtsache und jedwede Bestimmung sind daher für den Richter oder jeden Menschen zur Annahme einer Rechtsansicht eben so wohl Befehle Gottes, Gebote oder Verbote, als wenn die Ausübung oder Unterlassung einer That ausdrücklich ausgesprochen wäre.

§. 178.

Diese Eintheilung in Gebote und Verbote ist demnach erschöpfend und genügend, und wenngleich zu andern Zwecken andere Eintheilungen mögen gemacht worden sein, so ist sie doch mindestens schon sehr alt. Wir treffen sie schon in der Mischnah an, und in gewisser Beziehung auch in den Apocryphen. Für die Darstellung der Ausgleichungs-Grundsätze über die in der biblischen Gesetzgebung entstehende Divergenz ist sie die allein zulässige; nur nach einer solchen Classification können wir diese im Allgemeinen genügend behandeln.

§. 179.

Die Gebote heissen in der talmudischen Sprache מצות עשה, „Befehle zum Handeln" (des „du sollst thun"); die Verbote מצות לא תעשה „Befehle zum Nichthandeln" (des „du sollst nicht thun"). Jene umfassen jeden Befehl zu einer Handlung, insofern sie durch eine freie Bewegung [1]) menschlicher Kräfte bewerkstelligt wird,

1) עקימת שפתים „die Bewegung der Lippen" heisst darum nach Manchen auch eine Handlung; cf. Sanhedrin 65, b. Maimonidis Jad hachasakah, Hilchoth כלאים 9. und שכירות 13.

oder sonst durch diese vor sich geht; diese die Untersagung menschlicher Thätigkeit, die angeregt durch freien Willen oder Willkürlichkeit, oder gar durch innere oder äussere Momente, als Verhältnisse oder Triebe, zur Ausführung kommen, oder Etwas erzeugen und hervorbringen sollte. In moralischer Beziehung auf die persönliche Freiheit des Menschen ist zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied; denn so wie das Gebot, durch die Gewalt der Ueberzeugung oder des Glaubens, im menschlichen Geiste eine moralische Willenskraft erwecken muss, um die beliebte Ruhe aufzugeben, und die Thatkraft zu erregen; durch dieselbe Kraft muss auch das Verbot einen mächtigen Reiz bekämpfen, und einen Willen stärken, der dem excitirenden Trieb widerstrebend, diesem das Gleichgewicht hält. Und wollte man nur jene Verbote den Geboten entgegenstellen, in denen keine Incitamente zu bekämpfen sind [1]), die nur Thätigkeiten solcher Art, zu denen der Mensch keine Neigung hat, untersagen, so würde man mit gleichem Recht wieder Gebote finden, die Thaten befehlen, welche der Mensch ohnehin zu verrichten geneigt ist, die nur deswegen, nach dem Ausspruche des Talmud's, in der Schrift verzeichnet sind, um den Menschen für die Ausübung zu beseligen und zu belohnen; diese würden dann wieder nicht den Geboten als solchen zugehören. Indessen die Eintheilung des Talmud's beruhet auf Anschauung der That; insofern durch die Gebote Etwas entstehet oder vollzogen wird, durch die Verbote Etwas unterlassen wird. Sie ist auf die Natürlichkeit der Anschauung gestützt, ob der Mensch gerade in Folge der gesetzlichen Bestimmung zum Handeln oder zum Unterlassen der Handlung angeregt wird.

§. 180.

Es giebt indessen Fälle, in denen die Grundlage für solche Eintheilung nicht ausreicht. Es sind Gebote vorhanden, in denen gerade eine Thätigkeit untersagt ist,

1) Wie die Mischnah Maccoth 3 fin. sich ausdrückt שנפשו של אדם קצה בהן.

so z. B. die Ruhe am Sabbathtage, an welchem durch ein Gebot die Arbeit untersagt ist; und wiederum Verbote, die eine Thätigkeit und Handlung bedingen und in sich einschliessen, so z. B. dass Gesäuertes am Pessahfeste nicht gesehen werden soll, folglich fortgeschafft werden muss. In diesen ist die Eintheilung nicht erschöpfend, und der Talmud nimmt dann nur auf den biblischen Ausdruck Rücksicht, wie nämlich die Bibel die Satzung ausgesprochen hat, ob in Form eines Befehles oder eines Verbotes. Jede Negation wird als ein Verbot betrachtet, insofern man dabei das Nichtgeschehen, ohne dessen Folgen zu betrachten, im Auge hat.

§. 181.

Nach dem Talmud wird das Verbot in der Schrift angeführt mit verschiedenen Ausdrücken, als לא, אל „nicht" פן „dass nicht" השמר פן „hüte dich". Das Gebot dagegen ist verschiedenartig ausgedrückt. Die Ermittelung und Unterschiede daher dessen, was nur als Beschreibung, als Sitte oder Anführung gelten soll, von dem, das geboten ist, sind oft streitig und unsicher. Bestimmte Regeln und Grundsätze haben wir nicht auffinden können. Keineswegs aber möchten wir darum auf eine Inconsequenz des Talmud's oder eigentlich der spätern Gaonim, die alle Gebote angegeben, schliessen, wie dieses in polemischer Tendenz von einer Seite geschehen ist, vielmehr spricht immer ein dunkles, unsicheres aber richtiges Gefühl für die Wahrheit ihrer Auffassung. Sie hatten solche Aussprüche gewöhnlich als Gebote bezeichnet, die auch uns als solche erscheinen. Ein natürliches Richtigkeitsgefühl leitete sie dabei, ohne dass man besondere Regeln darüber aufzustellen im Stande ist. Es verstehet sich dabei von selbst, dass zuweilen das Leben und die Sitte entschieden, und vielleicht abweichend von heutiger Auffassung durch sie Manches als Gebot aufgefasst wurde, was uns als solches nicht erscheint. Der herrschende Gebrauch hatte den Ausspruch als einen Befehl auffassen gelehrt. Indessen man kann wohl hinzufügen, weil das Leben und die Sitte denselben zum Gebot gestempelt haben, dass er wirklich als

solches in der Bibel niedergeschrieben wurde. Die Lebenssitte wurde durch solche Auslegung gerechtfertigt, diese durch sie in's rechte Licht gestellt. Ein Richtigkeitsgefühl liegt aber immer zu Grunde; Willkühr herrscht auf keine Weise. Die Aufzählung der Gebote, wie der Verbote, ist selbst von unserem Standpunct aus, noch zu vertheidigen, wenngleich sie auch bestritten werden mag.

§. 182.

Beiläufig geben wir hier die Zahl der Gebote und Verbote, die der Talmud auffand, an. Jene betragen zweihundert acht und vierzig, eine Zahl, die nach talmudischer Bemerkung gleich kommt der Zahl der menschlichen Knochen [1]; diese dreihundert fünf und sechszig, gleich den Tagen eines Sonnenjahres oder den Muskeln des menschlichen Körpers [2]. Zusammen beläuft sich ihre Zahl auf 613 תרי"ג = בתורה „in der Lehre", und wenn man sieben Gebote späterer Zeit, die von der Synode angeordnet wurden, hinzuzählt, so sind es 620 = כתר „die Krone" (Gottes). Das Symbol ist כתר בתורה „die Krone ist in der Lehre"; Alles ist in der Lehre gelehrt, selbst die von den Soferim verordneten und einer späteren Zeit angehörigen Gebote.

§. 183.

Nach dieser Eintheilung können wir nun von den Widersprüchen der Gesetze untereinander handeln, und

1) Franque zählt 256, v. Baer 253. Der Talmud scheint daher einige Knochen, die mit der Zeit zusammenwachsen, als die im Brustbein, für Einen gezählt, oder vielleicht das Zungenbein, das mit dem Knochensystem nicht zusammenhängt, nicht gerechnet zu haben.

2) גידין. Wohl nicht Blutgefässe, deren Anzahl entweder nicht so hoch kommt, wenn man die Hauptadern zählt, oder unendlich höher, wenn man die Verzweigungen mit aufnimmt. Desgleichen ist es mit den Nerven der Fall, deren Existenz vielleicht dem Talmud nicht einmal bekannt war. Es können daher damit nur die Muskeln gemeint sein, von denen jedem einzelnen wahrscheinlich ein Hauptblutgefäss zuertheilt wurde, und deren Anzahl zwar 470 nach jetziger Zählung beträgt, bei Uebergehung und Zusammenzählung Mancher damals aber vielleicht nur auf 365 kam.

die Grundsätze, nach denen der Talmud sie ausgeglichen, darstellen. Verbote können andern Verboten, insofern beide eine Thätigkeit untersagen, nicht thatsächlich zuwiderlaufen; denn es soll ja gerade Nichts geschehen. Solche Verbote dagegen, die eine Handlung in sich involviren, werden, weil in der Regel diese in der Bibel verzeichnet ist, in dieser Beziehung nicht mehr zu den Verboten gezählt. Ferner wird auch hier nur der biblische Wortsinn in Betracht gezogen, der als eine Negation nur etwas Positives, in keiner Weise aber wiederum eine andere Negation, Etwas, das nicht vorhanden ist, ausschliessen kann. Es bleiben demnach zur Betrachtung nur noch die Widersprüche, die durch das Zusammentreffen zweier Gebote, oder eines Gebotes mit einem Verbote entstehen, übrig, deren Ausgleichungstheorie wir nach talmudischen Principien hier darstellen.

§. 184.

Zwei Gebote stehen mit einander im Widerspruch, wenn die Handlung, die in dem einen anbefohlen ist, die in dem anderen verordnete dergestalt ausschliesst, dass beide nicht mit einem Male ausgeführt werden können. Können sie nun nach einander ausgeübt und vollzogen werden, so verstehet es sich wohl von selbst, dass sie beide vollzogen werden müssen; welches vor dem Andern den Vorzug habe, hängt von den Bestimmungen ab, die den Ausgleichungen einer förmlichen Ausschliessung zu Grunde liegen. Widersprechen sich die Gebote aber derart, dass die Vollziehung des einen die des andern ganz unmöglich macht, so gelten darüber, da die Satzungen der Schrift alle gleich hoch geachtet wurden, und keine an und für sich einer andern vorgezogen werden konnte, folgende Grundsätze. Das häufig Wiederkehrende wird vorgezogen dem Seltenern, weil Gott selbst die eine Handlung öfter verlangte, und mehr begehrte, als die andere; das Würdigere dem minder Würdigen; das Umfangreichere dem Beschränktern; das, was einem grössern Kreise von Menschen aufgetragen ist, dem, das nicht Allen, oder nur in bestimmten Fällen und Verhältnissen anbefohlen ist. Diese letzten Bestimmungen erklären

sich durch sich selbst. Hat das eine Gebot eine und das andere eine andere der erwähnten Vorzugsberechtigungen, dann ordnen sich die Berechtigungen für die Ausführung nach der aufgestellten Reihefolge, und das einer vorzüglichern Berechtigung gehet dem andern voran. Nach diesen Principien wird auch entschieden, welches von zweien ausführbaren Geboten vor dem andern vollzogen werden muss. Diese Grundsätze sind zum Theil schon in der Mischnah aufgestellt 1), und lauten כל התדיר מחבירו קודם את חבירו וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו „der häufiger ist, als der Andere, gehet dem Andern voran, und der heiliger ist, als der Andere, gehet dem Andern voran.“ Der Talmud 2) findet es in der Bibel bedeutet: es heisst Numer. 28, 23.: אשר לעולת התמיד, das eigentlich ganz überflüssig stehet, und nur den Sinn haben kann; „weil es ist ein Opfer, das beständig ist“, um anzudeuten, dass das Beständige vorzuziehen sei 3). Denn dieses Opfer wurde alle Tage gebracht. Aehnlich wurde in der Schule des R. Ismael für die zweite Hälfte der angeführten Mischnah, der Beweis aus dem Worte: וקדשתו „und du sollst ihn heiligen“ geführt.

§. 185.

Wenn darum nach diesen Grundsätzen der Befehl des Vaters dem der Mutter so widerspricht, dass sie beide nicht mit einem Male ausgeführt werden können; das Gebot also in Betreff der Verehrung des Vaters dem in Betreff der Verehrung der Mutter entgegenstehet, so muss der Befehl des Vaters vorgezogen und ausgeübt werden; denn er ist der Würdigere, weil in manchen Fällen, so im Eheverhältniss, selbst die Mutter dem Vater Folge zu leisten verpflichtet wäre. Wenn der Vater und der Lehrer gefangen wurden, und er nur einen auszulösen

1) Mischnah Horioth Cap. III. fin.

2) Horioth 12, b.

3) Dass das תמיד geopfert werden musste, braucht die Schrift, nach Ansicht des Talmud's, nicht zu erwähnen; es verstehet sich von selbst. Es kann daher dieser Vers nur die nöthige Vorziehung dieses Opfers vor den andern bedeuten.

im Stande ist, so muss er den Lehrer erst befreien. Der Lehrer, der ihm Gotteswort gelehrt, hat ihm das jenseitige Leben verschafft, sein Vater nur dieses [1]). Hat dagegen der Vater ihn nur Etwas von dem Worte Gottes oder andern Wissenschaften kennen gelehrt, so wird er dadurch sein Lehrer [2]), und folglich, weil er ja auch sein Vater ist, muss er vor dem Lehrer ausgelöst werden.

§. 186.

Wenn von zweien Geboten, die durch ihre Ausführung einander ausschliessen, eines der Zeit nach sich früher zur Beobachtung darbietet, der Anfangspunct von dessen Ausübung in eine frühere Zeit fällt, so muss dieses vorgezogen und ausgeübt werden. Denn wenngleich hiedurch im Verlaufe der Ausübung und Vollziehung die Ausführung, eines andern, dem Range nach vorzuziehenden Gebotes verhindert wird, so muss dennoch jene begonnen werden, eben deswegen, weil sie sich früher darbietet, und man nicht weiss, ob man auch, im Falle man bis zum Zeitpunkt der Ausführung des Vorzuziehenden wartet, noch im Stande sein werde, sie zu beginnen. Der Mensch soll aber Gebote, soviel als möglich, auf Erden ausführen, und keine Zeit seines Daseins unbenutzt verstreichen lassen [3]).

§. 187.

Ferner wird, wenn von zweien Geboten eines von wichtigerm Einfluss ist, dieses dem andern vorgezogen, und ausgeübt. Wichtiger Einfluss ist beispielsweise, wenn etwa die Unterlassung der Ausführung mit

1) Baba Meziah 33, a.
2) Dieses wird Aboth 6, 3. nachgewiesen.
3) Dieser Grundsatz im Betreff zweier Gebote ist im Talmud nicht entschieden ausgesprochen. Wir haben ihn durch einige Combinationen ermittelt, und als der Natur der talmudischen Auffassungsweise entsprechend hingestellt.

einer Strafe, als כרת [1]) belegt ist [2]), oder sonst das Glück des Hauses, שלום בית durch sie gestört wird [3]). In solchen Fällen, namentlich wenn eine Strafe auf die Unterlassung gesetzt ist, wird selbst eine in Folge eines andern Gebotes schon begonnene Handlung aufgehoben, oder die Ausübung eines früher eintreffenden Gebotes unterlassen [4]).

§. 188.

Am häufigsten läuft ein Gebot einem Verbote zuwider, insofern durch das eine, das befohlen wird, was durch das andere untersagt ist. Aehnliche Conflicte zwischen dem Thun und Lassen giebt es in jeder Sittenlehre; doch werden sie in einem unmittelbaren Richtigkeitsgefühl leicht geschlichtet, und durch das moralische Gewissen ausgeglichen. In dem Pragmatismus der Gebräuche ist eine Entscheidung nicht so leicht zu Stande zu bringen. Es herrschen deswegen darüber bestimmte Grundsätze. Hauptgrundsatz ist: dass man das Gebot immer ausführen müsse, was auch dadurch geschehe, gleichviel ob man ein Verbot übertrete. Er lautet: אתי עשה ודחי לא תעשה „es kommt das Gebot, und verdrängt das Verbot“ [5]). Das Gebot hat Gott selbst angeordnet; er wusste gleichwohl, dass es zuweilen auf ein Verbot stosse, und es ist dennoch allgemein gehalten. Folglich beweist dieses, dass der Herr es auf alle Weise ausgeführt wissen wollte. Das Verbot ist ja auch nur ausgesprochen, um etwa Beweggründe zum Handeln, gleichviel welcher Art

1) כרת „Ausrottung“ geschieht durch Gott, und unterscheidet sich von מיתה בידי שמים dadurch, dass durch jenes, der Sünder sammt seinen Kindern eines frühen Todes stirbt (vor dem 60. Jahre), durch dieses aber nur der Sünder, nicht seine Kinder, von Gott mit einem frühen Tode heimgesucht werden.

2) Sebachim 33, b. Tosifath לעינין.

3) Chulin 141, a.

4) Pesachim 41 a. Tosif. אתי עשה, nach dem ר"י.

5) Im של"ה heisst es pag. 103. “Ich habe irgendwo folgenden Grund gefunden: das Gebot sei ein Dienst, der aus der Liebe entspringt; das Verbot einer, der aus Furcht (Ehrfurcht) entstehet. Ein Dienst aus Liebe ist aber vorzuziehen einem aus Furcht.“ Der Grund ist nach kabbalistischer Ansicht angegeben, hat aber manches Richtige.

sie seien, die nicht im Glauben oder in der Religion ihren Grund haben, zu beseitigen, nicht aber solche, die Gott selbst gerade hervorgerufen hat. Wenn Gott selbst es will, so können doch die Handlungen nicht unerlaubt sein. Noch mehr sogar, solche That ist von grösserm Werth. Der Mensch wagt eine verbotene, von ihm verpönte Handlung zu unternehmen, weil Gott es will. Das Verbot kann unmöglich Missbilligung nach sich ziehen; denn der Mensch ist ja durch den Willen und den Befehl Gottes zur Verrichtung beauftragt [1]). Wohl kann er durch solche Aufopferung und Hingebung nur jene ersehnte Vereinigung Gottes mit dem Menschen herbeiführen, die Versöhnung befördern [2]).

§. 189.

Findet die Uebertretung des Verbotes schon statt, bevor man das Gebot zu vollziehen beginnt, d. h. muss man das Verbot übertreten, noch bevor die Handlung ihren Anfang nimmt, dann darf das Gebot nicht vollzogen werden. Denn wie oben bemerkt, könnte es wohl möglich werden, dass man zur Ausführung des Gebotes nicht komme, durch Ereignisse mancher Art verhindert werde; und man hätte dann das Verbot ohne Grund übertreten. Noch anders; immer wenn man sich anschickt, das Gebot zu vollziehen, muss man ein Verbot übertreten, eine Handlung verrichten, die an und für sich nicht gerechtfertigt werden kann, und erst im Zweck, durch das zu verrichtende Gebot, Billigung erhält. Der Zweck rechtfertigt aber nicht das Mittel. Es kann darum eine verbotene Handlung nur dann zur Vollziehung eines Gebotes un-

1) שליח לדבר עבירה ist das nicht; weil Gott der Befehlende ist, jede Rücksichtsname auf die That und deren Werth also aufhört; wiederum aber giebt es keinen moralisch grössern Zwang, um das Gebot auszuführen.

2) Einen andern Grund, der wohl mehr dem Geiste des Talmud's zusagt, nämlich dass der Befehl schon eintritt bei Anbeginn der Handlung, das Verbot erst bei Ausführung; folglich jener eher Befolgung zu fordern berechtigt sei, haben wir nicht durch alle Beispiele im Talmud durchbringen können.

ternommen werden, wenn eo ipso, durch dieselbe That, das Gebot schon vollzogen wird. Wird aber das Verbot nur deswegen übertreten, um zum Gebote zu gelangen, oder bevor man zur gebotenen Handlung schreitet; dann darf das Verbot nicht übertreten werden. Ein solches Verhältniss heisst in der Sprache des Talmud's בעידנא „zur Zeit" da die תעשה לא übertreten wird, kann die עשה nicht erfüllt werden [1].

§. 190.

Es werden diese Grundsätze zum Theil aus der Schrift abgeleitet. Ein Gebot nämlich wurde nach einem Verbot unmittelbar hingestellt, um zu zeigen, dass dieses zwar verboten sei, jenes aber nicht desto weniger ungehindert geschehen müsse. Wolle mit Zwirn verwebt oder verknotet darf man nicht tragen (Verbot), und unmittelbar darauf heisst es: „Schaufäden musst du an den vier Enden deines Kleides machen" (Gebot). In jedem Falle sollst du es, wenn keine andere vorhanden sind, selbst wollene Schaufäden an einem zwirnen Gewand. Es gehet also daraus hervor, dass man des Gebotes wegen das Verbot übertreten müsse, und zwar wie es in diesem Falle ist, wenn man eben durch das verbotene Tragen des שעטנז (Wolle und Zwirn) das Gebot des ציצית ausführt, durch das Verbot das Gebot vollzieht,

Dagegen würde man im folgenden Fall das Verbot nicht übertreten dürfen. Am Neujahrstage muss man das שופר blasen; wenn man aber, um dieses irgend woher zu holen, die Sabbathfeier verletzen müsste, so muss das Blasen unterbleiben. Denn die Verletzung der Sabbathfeier ist nur eine Vorbereitung für das Gebot, und wenn sie vor sich gehet, wird dieses noch nicht vollzogen. Die Störung der Sabbathfeier darf darum auch nicht geschehen, weil, wie gesagt, es möglich wäre, dass man zum Blasen nicht komme. — Aus demselben Grunde braucht auch das Verbot nicht gerade biblisch zu sein. Auch ein rabbinisches Verbot darf in solchem Falle nicht übertreten werden.

1) Menachoth 40, a. Resch Lakisch.

§. 191.

Wenn dem Verbote ausserdem noch ein Gebot in Gefolge gegeben ist, oder es ist demselben noch ein anderes Verbot beigelegt, so kann das Gebot sie nicht beseitigen, und dieses darum auch nicht ausgeübt werden. Es heisst: אין עשה דחי לא תעשה ועשה „ein Gebot verdrängt nicht ein Verbot sammt einem Gebote“; und ferner אין עשה דחי תרי לאוין „ein Gebot verdrängt nicht zwei Verbote.“ Es scheint, dass das Gebot nur **ein** Verbot beseitige, und weil noch entweder ein Gebot oder ein Verbot übrig bleibt, die Handlung deswegen nicht vollzogen werden dürfe [1]. Der Grund leuchtet bei dem ersten Satze von selbst ein; denn es ist nicht abzusehen, dass noch ausser dem Verbote ein Gebot um ein anderes Gebot verletzt werden soll. Beim letzten ist es nach den aufgestellten Gründen minder einleuchtend. Es kömmt aber auch dieser Grundsatz ausdrücklich im Talmud nicht vor. Wir haben ihn nur nach einigen Commentatoren des Talmud's angeführt [2], und begeben uns darum der weitern Auseinandersetzung.

Für den ersten Grundsatz führen wir ein Beispiel an. Findet Jemand in einem Vogelnest Eier oder Junge, auf welchen das Weibchen sitzt, dann muss er das Weibchen in's Freie fortsenden, die Jungen aber kann er sich nehmen. „Nicht aber darfst du die Mutter über den Jungen nehmen“, so heisst es Deuter. 22, 6. Hierbei ist also ein Gebot (das Fortschicken des Weibchens) und ein Verbot (das Nichtnehmen desselben); wer die Mutter nimmt unterlässt das Gebot, und übertritt das Verbot. Wenn nun Jemand die Mutter zu einem Opfer brauchte, das ihm

1) Tosifath Chulin 141, a. will zwischen beiden einen Unterschied machen; doch ohne Grund, weil die Frage ohnehin zu beseitigen ist. Cf. ש״ב שמעתתא 9, 31.

2) לחם משנה. Maimonidis Themurah I. 1.; der Meharschah zu Temurah 4, b. stimmt damit nicht überein, nach dem ש״ב שמעתתא 9, 30.

darzubringen befohlen wurde, so kann er in Folge dieses Gebotes, selbst wenn er anders das Opfer zu bringen verhindert wäre, das Weibchen nicht nehmen; weil er dadurch nicht nur ein Verbot übertreten, sondern auch ein Gebot unterlassen würde. Das eine Gebot, nämlich zu opfern, kann unmöglich den Menschen bestimmen [1], das Gebot sowohl als das Verbot zu übertreten.

§. 192.

Wenn indessen auf die Unterlassung der gebotenen Handlung eine Strafe gesetzt ist, so muss man zur Ausführung dieser schreiten, selbst wenn ein Gebot und ein Verbot derselben widerstreben; ja selbst auch dann, wenn man, bevor man zur Ausübung kommt, das Verbot zu übertreten, schon veranlasst ist. Eine solche Strafe ist etwa כרת (Vertilgungstod) [2]. Es wird zwar gegen diese Annahme von den Commentatoren auf einen Widerspruch mit einer andern Stelle [3] aufmerksam gemacht; indessen er ist von keiner Erheblichkeit, weil dort zwei Gebote und ein Verbot der Ausführung des mit Strafe belegten Gebotes zuwiderlaufen, was vielleicht in jedem Falle die Ausübung verhindern durfte.

§. 193.

Auch wird ein Gebot sammt einem Verbot, die nicht allgemein, und nur für gewisse Fälle gegeben sind, von einem Gebote, das allgemein für alle Fälle Geltung hat, und jedem Menschen zur Beobachtung vorliegt, verdrängt und beseitigt [4]. Der Grund leuchtet ein, das Verbot wird durch das Gebot beseitigt, und dem andern Gebote muss,

1) Bei dieser ganzen Verhandlung muss man sich denken, dass die Verletzung des Verbotes erst eintrete, wenn das Weibchen zum Opfer geschlachtet wird, und man es nicht mehr fortschicken kann, so dass gerade eo ipso in Folge der Uebertretung das Gebot vollzogen wird.

2) Sebachim 33, b. Tosifath לענין.

3) Chulin 80, b.

4) Nasir 58, b. — Maimonid. Hilch. Nesirim 7. cf. ראב"ד l. c. — Jebamoth 5, a.

weil es nicht allgemein gültig ist, dieses vorgezogen werden.

Zur Feststellung der biblischen Gesetzgebung in streitigen Fällen gilt also als Norm: dass jedes auf irgend eine Weise mehr Berechtigte, wenn zwei Satzungen sich zuwiderlaufen, den Vorzug habe, und dass die gebotene Handlung dann durch kein Verbot verhindert werden könne. Wir haben sie nach der individuellen Ansicht des Talmuds als logisch und verständig dargestellt, und wenn der Inhalt, der sich im Leben herausgestellt, damit übereinstimmte, dann waren keine weiteren Versuche nöthig. Er war als in der Schrift hinlänglich erkannt, begründet und nachgewiesen betrachtet.

Capitel II.

Die Gleichheit und Allgemeinheit der Gesetze und Gebräuche, und der Combinationsschluss.

§. 194.

Die Gesetze und Gebräuche können durch die Gleichheit und Aehnlichkeit, die zwischen ihnen herrscht, auf einander einwirken, so dass sie gegenseitig ihre Bestimmungen auf einander übertragen. Es werden hiedurch zugleich auch der Umfang und die Grenzen eines jeden Gesetzes genau bestimmt. Die Grundsätze, die hierüber entscheiden, sind ebenfalls logisch und verständig, nur durch die Grundansicht individualisirt, zum Theil abweichend von unserer Betrachtungs- und Deductionsweise. Was durch sie sich ergiebt, wird als im Texte wiedergefunden betrachtet, und insofern es nicht abweicht von dem vermeinten Inhalt, wird kein weiterer Versuch zum Nachweis gemacht. Doch ist es wohl möglich, dass die Schrift manchmal das, was sich durch diese Schlüsse von selbst ergiebt, noch besonders vermerkte. Die Grundsätze und ihre Ausführung behandeln wir in diesem Capitel.

§. 195.

Als oberster Hauptgrundsatz dieser Theorie gilt der schon angedeutete Satz: dass jedes Gesetz und jede Bestimmung in der Bibel **allgemein**, und als auf Alles anwendbar gehalten werden müsse, das in den Kreis eines solchen Gesetzes oder einer solchen Bestimmung hineingehört. Nur wenn die Schrift ausdrücklich oder durch eine Andeutung es vermerkt, dass das Gesetz oder die Bestimmung für einen Einzelfall berechnet sei, kann es nicht übertragen werden. Dieses heisst היכא דגלי גלי „wo sie es bedeutet hat, da ist es bedeutet“ [1]. In jedem andern Falle sind die Gesetze und Bestimmungen allgemeine Normen, und die Gegenstände, für die sie zunächst verzeichnet scheinen, werden nur als Träger ihres Begriffes oder ihrer Eigenschaft betrachtet. Ein jeder anderer Gegenstand, der diesem Begriffe mit angehört, oder dieser Eigenschaft mit theilhaftig ist, ist ebenfalls mit unter diesem Gesetze oder dieser Bestimmung begriffen. Der Begriff und die Eigenschaft, die also zunächst als die Veranlassung und die Ursache des fraglichen Gesetzes oder der fraglichen Bestimmung betrachtet werden, müssen aufgesucht, bestimmt und ermittelt, und nach solcher Behandlung auf andere Gegenstände, die dieselben besitzen, diese Gesetze und diese Bestimmungen übertragen werden. Die erwähnten und benannten Gegenstände, oder das Gesetz und der Gebrauch, auf die sich zunächst die fragliche Bestimmung beziehet, sind gewissermassen nur Repräsentanten des Begriffes, der Eigenschaft oder des Verhältnisses, denen die Bestimmung zuzusprechen sei. Wie diese Eigenschaft bestimmt, dieser Begriff gebildet, dieses Verhältniss verallgemeinert werden soll, dieses hängt einzig und allein von dem Gutachten des Talmud's, und seiner damaligen Einsicht ab. Unserer Begriffsbildung und Verallgemeinerung eines einzelnen Gegenstandes oderVerhältnisses ist sie auf keine Weise gleich; auch lassen sich hierüber keine bestimmte Regeln geben. Im

1) שני לוחו ׳ הברית pag. 104, b.

Durchschnitt werden sie nach der Eintheilung und den anderweitigen Bestimmungen, die die Bibel aufstellt, behandelt und gebildet. Wenn die Schrift nämlich schon anderwärts mehrere Gegenstände oder Verhältnisse gleich gestellt, ihnen Eine Eigenschaft beigelegt, oder aus vielen sich Einen Begriff geschaffen hat, so wird ein Einzelfall, der einer von der Bibel classificirten Abtheilung seinem Wesen nach angehört, oder ein Gegenstand, der eine von der Bibel bestimmte Eigenschaft oder einen solchen Begriff theilt, als Träger dieser Eigenschaft und dieses Begriffes, oder als Repräsentant dieser Classe gehalten, und die Bestimmungen, die von ihm ausgesprochen sind, müssen Allen, die demselben Begriffe oder derselben Classe angehören, zukömmlich sein. Mit einem orte, die Bestimmungen und die Gesetze der Schrift werden, nach biblischer Grundlage, **allgemein** genommen und generalisirt.

§. 196.

Der Grund für diesen Grundsatz und diese Annahme ist schon zum Theil oben angegeben, und basirt auf die Grundansicht über die Bibel. Da Gott die Lehre gegeben, und die Gesetze und Gebräuche so hochheilig und wichtig sind, so können sie nur als allgemeine Regeln gelten, und dürfen, wenn die Schrift nicht dieses ausdrücklich bemerkt, auf keine Weise beschränkt werden. Sie müssen, so weit es die Natur der Satzung dem Ausdruck nach nur zulässt, allgemein gehalten werden. Nur tief auf das innerste Wesen der Dinge, das Gott durch Bestimmungen und Aussprüche selbst angegeben, gründet sich jedes Gesetz, jede Bestimmung und jeder Ausspruch; nur dem eigentlichen Wesen kommen sie zu, und darum sind sie nicht dem einzelnen Gegenstande, sondern seinem Begriffe zu vindiciren.

§. 197.

Was aber nicht demselben Begriff angehört, ist nicht mit unter dem Gesetze und der Bestimmung begriffen. Gegenstände und Verhältnisse, die nicht verwandter Na-

tur sind, werden nicht einander gleichgestellt, und gehören nicht unter denselben Ausspruch. Alle anderen dagegen werden durch die Verallgemeinerung einander gleichgestellt. Wir werden daher die vorzüglichsten Unterschiede, die jede Gleichstellung aufheben, hier aufzählen, um dadurch eine Ansicht und ein Urtheil über diese talmudische Generalisirung des Einzelfalles und des einzelnen Gegenstandes zu geben. Natürlich giebt es Fälle, in welchen aus vorherrschenden Ursachen eine Uebertragung der Bestimmungen nicht zulässig schien, und wiederum manche, in denen trotz der Verschiedenheit, dennoch die Bestimmung allgemein gehalten und behandelt wurde; diese übergehen wir als Ausnamen, in welchen das Bestreben, den Inhalt in dem Texte wiederzuerkennen, vorherrschte, und über die Grundsätze sich hinwegsetzte. Wohl mögen auch im Talmud manche Verschiedenheiten des Begriffes zwischen den Gegenständen übergangen worden sein, da er ihrer zu erwähnen, nicht Gelegenheit fand; manche wiederum nur erwähnt sein, um entstehenden Widersprüchen vorzubeugen; die einen wie die anderen müssen wir auf sich beruhen lassen. Wir zählen nur die vorzüglichsten Verschiedenheiten, die der Talmud als Norm anerkennt, hier auf.

1) Rechtsangelegenheiten können auf keine Weise mit den Gesetzen über Erlaubtes oder Unerlaubtes gleichgestellt werden; und eben so wenig umgekehrt. Bedingungen und Bestimmungen, die von dem einen ausgesagt sind, können auf das andere nicht übertragen werden. Denn Gesetze über Rechtsangelegenheiten bestimmen über das Verhältniss eines Menschen zum andern, Gesetze über das Erlaubte oder Nichterlaubte über das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen. Solche Verhältnisse können nicht mit einander verglichen, nicht unter Eine Bestimmung gebracht werden. Ein Gegenstand, der dem einen Verhältniss angehört, kann das, was von ihm ausgesagt ist, nicht auf einen andern, in Folge einer Aehnlichkeit ihm verwandten Gegenstand übertragen. Der Satz heisst im Talmud: אסורא ממנא לא ילפינן „Verbotenes kann von Geldangelegenheiten nicht abgeleitet werden“[1];

[1] B. Meziah 20, b. — Berachoth 19, b. —

und auch nicht umgekehrt [1]). Aus demselben Grunde wird ferner das Rechtsverhältniss, bei welchem ein überwiegendes Moment des Unerlaubten statt hat, nicht mit einem Rechtsverhältniss gleichgestellt, bei welchem dieses nicht stattfindet [2]). In jedem Rechtsverhältniss ist zwar der ungerechte Erwerb oder Besitz etwas Unerlaubtes; aber er wird erst ungerecht durch das Gesetz, und so lange dieses nicht bestimmt ist, kann er nicht ungerecht oder unerlaubt genannt werden. Dieses soll aber erst durch Deduction von dem Unerlaubten abgeleitet, oder von ihm auf das Unerlaubte geschlossen werden; mithin handelt das fragliche Gesetz noch nicht über etwas Unerlaubtes, um es dem אסורא gleich zu stellen. Schliesst also das Rechtsverhältniss noch etwas Unerlaubtes ein, so muss es demnach ausser dem fraglichen Gesetz liegen; und dann kann es einem gewöhnlichen Rechtsverhältniss nicht gleichgestellt werden.

2) Geldangelegenheiten können nicht gleichgestellt werden den Strafgesetzen; Bestimmungen, die bei diesen verzeichnet sind, können nicht auf jene übertragen werden; und auch nicht umgekehrt. Es giebt zweierlei Strafarten; die eine ist eine Züchtigung für eine begangene That, und heisst in der Regel in der Talmudsprache עונש; die andere eine Vergütigung für einen zugefügten Schaden, die diesem nicht dem Werthe nach entspricht, und dadurch sich vom Ersatz unterscheidet; sie heisst קנס. Jene Strafe, die Züchtigung, ist das Mittel, den Menschen zu sühnen von seinem Vergehen; sie ist für eine That, die einmal geschehen, nun an der Person gesühnt werden muss. Die Ausführung gehört darum dem Gericht Gottes an, der, wenn er durch den Arm des weltlichen Richters, den er eingesetzt, die Strafe nicht mehr ausführen kann, selbst sie vollzieht [3]). Sie kann darum selbst an der Person, die nach der biblischen Gesetzge-

1) B. Meziah 11, a. Dass R. Janai nur an dieser Stelle diesen Grundsatz nicht annimmt, wohl aber anderwärts ihn anwenden mag, wird schon mit Scharfsinn und Glück von den Commentatoren des Talmud's bewiesen.

2) Kethubath 46, b. 39, a. Tosif. הואיל.

3) אע״פ שבטלו ארבע מיתות דין ארבע מיתות לא בטל.

bung, Gott gehört, ausgeführt werden. Diese dagegen, die Vergütigung, fällt dem Beschädigten zu; sie betrifft darum bloss den Besitz, an welchem, insofern er noch dem Inculpaten gehört, sie ausgeführt wird, und gehört vor das weltliche Gericht, dem der Besitz Aller angehört [1]. Sie kann aber nicht an der Person ausgeübt werden, und hört auf, wenn der Thäter nicht mehr unter richterlicher Gewalt stehet [2]. Denn die Person ist im jüdischen Staate heilig und unverletzbar, und stehet nicht unter menschlicher Gewalt. Sie ist für sich nur dann strafbar, wenn sie ihr gesetzliches Verhältniss zu Gott verletzt [3]. Dass die erste Strafart nicht andern Geldangelegenheiten gleichgestellt ist, verstehet sich nun von selbst; denn jene betrifft das Verhältniss des Menschen zu Gott, das auf keine Weise dem der Menschen zu einander gleichgestellt werden kann. Aber auch die andere Strafart kann nicht andern Geldangelegenheiten gleichgestellt werden; denn insofern sie nicht als Ersatz ein Aequivalent dem Schaden bietet, ist sie mehr ein Mittel, den gekränkten Rechtszustand zu versöhnen, und hat nicht gleiche Rechtsame mit andern Geldangelegenheiten. Sie ist bald grösser bald geringer am Werthe als der Schaden selbst, und deswegen nur Sühnungsmittel. Der Grundsatz lautet im Talmud: ממונא מקנסא לא ילפינן „Geld kann von Strafe nicht abgeleitet werden," und auch nicht umgekehrt. Strafen haben etwas Auffallendes und Befremdendes darin, dass sie mit der That in keinem richtigen Werthverhältniss stehen, und deswegen können sie nicht anderen Rechtsangelegenheiten gleichgestellt werden. Sie werden als Ausnamen betrachtet.

1) Nach dem Grundsatz הפקר בית דין הפקר.

2) אין אדם מוריש קנס לבניו.

3) Dass ein Dieb, wenn er den Diebstahl nicht ersetzen kann, seine persönliche Freiheit verliert, scheint nur Folge zu sein einer Uebertretung des Verbotes לא תגנובו. Und dass man den Clienten züchtigt מכת מרדות, wenn er dem richterlichen Ausspruch auf irgend eine Weise nachzukommen sich weigert, eine Folge des übertretenen Verbotes אלקים לא תקלל „du sollst den Richter nicht verachten" קל „leicht", „geringschätzen." Er wird also nur körperlich bestraft, weil er einen göttlichen Befehl übertreten hat.

3) Nach dieser Grundansicht über Strafen, können Strafen selbst nicht einmal mit einander verglichen werben; da jede als eine für sich bestehende Ausname zu betrachten ist, die mit einer andern Nichts gemein haben mag. Im Talmud herrscht zwar hierüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Joseph und R. Huna, dem Sohne des R. Hija [1]). Indessen bei dem hier erwähnten Falle ist zunächst nur von einer Bestrafung die Rede, die von einem Rabbi angewendet, wohl nicht den biblischen Strafen gleichzustellen ist. Diese sind nämlich als von der Schrift bestimmt doch mindestens Verordnungen, die möglicherweise etwas Gemeinschaftliches haben dürften. Im Talmud heisst jedoch der Satz unbestimmt: קנסא מקנסא לא ילפינן „Strafe wird von Strafe nicht abgeleitet"; und zwar selbst dann auch nicht, wenn die Strafen verwandter Natur zu sein scheinen [2]).

4) Ob man diejenigen Bestimmungen, die einem Gegenstande oder einem Verhältnisse nur deswegen zugesprochen werden, weil es nicht anders möglich ist, oder andere Bestimmungen nicht zulässig sind, auf einen andern Gegenstand oder auf ein anderes Verhältniss, bei welchem diese Nothwendigkeit nicht stattfindet, übertragen könne, wird schon von den Tanaim, R. Elasar und R. Akiba, und nach einer talmudischen Ansicht von Rabbi Jehuda, dem heiligen, und R. Jose, Sohn Judas, von der Schule des Schamai der des Hillel gegenüber, verschiedentlich bestimmt. Man nennt dieses Verhältniss אפשר und אי אפשר „möglich" und „nicht möglich" [3]), und eine Meinung ist דנין אפשר משאי אפשר und die andere אין דנין. Beide Ansichten scheinen vom talmudischen Standpunct aus begründet. Das unumgänglich Nothwendige sollte nicht auf das übertragen werden können, was anders bestimmt werden kann, ist die eine Ansicht; die andere, es muss Alles allgemein gehalten werden, so gut als wenn es ausdrücklich ausgesprochen oder bedeutet worden wäre; denn in diesem Falle ist es die Meinung Aller,

1) B. Kama 117, a. B. Bathra 94, a. Beth Joseph Choschen Mischpat 229. nach Gittin 53, a. —

2) Baba Kama l. l.

3) Menachoth 82, a. — Sukoth 50, b. und Jebamoth 61, b.

dass man Eines von dem Andern ableiten, Eines dem Andern gleichstellen könne [1]. — Ein Beispiel zur Erläuterung dieses Grundsatzes: das Passahopfer, das in der Wüste gebracht wurde, konnte nur von Chulin gebracht werden, d. h. vom Vieh des Privateigenthums, nicht von dem Zehnten oder anderen priesterlichen Heben, weil solche (Zehnten und Heben) dazumal noch nicht vorhanden waren, und erst beim Eintritt in das gelobte Land erhoben und gegeben wurden. Ob nun die später gebrachten Passahopfer dem in der Wüste darin gleichgestellt wurden, dass auch sie nur von Chulin durften gebracht werden, unterliegt einem verschiedenen Urtheil, obgleich doch nun Zehnten und Heben vorhanden waren. R. Elasar meint, da die Schrift doch einmal das Passahopfer unter solche Bestimmung gebracht wissen wollte, so sei es auch ferner nur unter solche zu stellen; die Schrift hätte es wohl ausdrücklich vermerkt, wenn dazumal, durch das Vorhandensein von Heben und Zehnten, die Möglichkeit zur irrigen Bestimmung zulässig gewesen wäre. Sie unterliess die directe Bestimmung, dass es nur Chulin sein dürfe, nur deswegen, weil ohnehin ein Irrthum, es von Zehnten zu bringen, dazumal nicht möglich war. R. Akiba dagegen behauptet, die Schrift habe das Opfer damals von Chulin bringen heissen, weil andere nicht vorhanden waren; sind indessen Heben und Zehnten da, so könne es auch von diesen gebracht werden. Die erste Ansicht blieb die herrschende [2], und darum schwinden für uns die in der andern entspringenden Differenzen. Denn, wenn die Schrift ausdrücklich oder durch Andeutung eine Bestimmung über einen Gegenstand oder ein Verhältniss lehrt, so muss diese, obgleich sie hier unumgänglich stattfinden muss, dennoch auf diejenigen Verhältnisse und Gegenstände übertragen werden, bei denen auch eine andere Bestimmung anwendbar ist. Indessen ist auch diese Ansicht im Talmud nicht ganz

1) Deswegen ist auch היקש וגזרה שוה גמורין דנין אפשר משאי אפשר.
2) Jeruschalmi Themurah 2. Hal. 1.

rejicirt worden, und an vielen Stellen [1]) giebt sich derselbe Mühe, um sie mit den im Leben herrschenden Bestimmungen in Uebereinstimmung zu bringen; wir haben darum dieses Grundsatzes hier auch Erwähnung gethan. Die erste Ansicht sagte dem Talmud mehr zu, weil sie mehr den Principien entsprach, nach welchen er die Bibel behandelt wissen wollte. Denn da die Bibel ihre Gesetze und Gebräuche allgemein ausgesprochen, und auf alle Fälle angewendet hat, so ist es zu wahrscheinlich, dass alle Bedingungen, die sich vorfinden, und an die sie das Gesetz reihet, nothwendig dazu gehören; sind solche nur zufällig dem Gesetz inhärirend, so hätte sie es ausdrücklich vermerken müssen; weil ja sonst Nichts zufällig genommen werden darf.

5) Chulin, Nichtheiliges, Privatbesitz, wird dem Heiligthümlichen, קדשים, den dem Heiligthume zukömmlichen Dingen, nicht gleichgestellt; die Bestimmungen, die von dem einen ausgesagt sind, werden auf die andern nicht übertragen, und eben so wenig umgekehrt [2]). Heiligthümliche Gegenstände bilden, nach talmudischer Ansicht, höchstwahrscheinlich eine ganz besondere Kategorie, weshalb sie gar nicht mit andern zu vergleichen sind. Dass sie gewichtiger sein sollten, חמיר, scheint nicht der einzige, wesentliche Grund zu sein, da selbst erschwerende Bestimmungen, die ihnen in diesem Falle gebührlich wären, eben so wenig auf sie übertragen werden [3]). — Auch die priesterliche Hebe תרומות kann dem Heiligthümlichen nicht gleichgestellt, oder denselben Bestimmungen unterworfen werden [4]); indessen soll nach Tosifath l. l. wohl das Heiligthümliche der Hebe gleichgestellt werden können; und zwar, so weit aus der Stelle ersichtlich, wenn Bestimmungen, die dem Heiligthümli-

3) Nidah 37, b. Menachoth 82, a. Bechoroth 56, a. Meïlah 13, b., welche letzte Stelle besonders sehr zu beachten ist, da sie in Widerspruch mit Menachoth l. l. stehet היקש אצטריך לדרשה dünkt uns unwahrscheinlich. —

2) Pesachim 45, a. Nasir. 36, b. Kiduschin Anfangs des zweiten Pereks.

3) Pesachim 24, b. Tosifath אמרת.

4) Schebuoth 26, b. Tosifath.

chen, vermöge seiner grössern Heiligkeit, um so eher zukömmlich sein müssten, übertragen werden.

6) Ein Opfer, das für eine Gemeinde gebracht wird, ist nicht gleichzustellen einem Opfer, das der Einzelne darbringt, und es können darum die Bestimmungen, die bei dem einen verzeichnet sind, obgleich sie anwendbar wären, auf das andere nicht übertragen werden [1]).

7) Gegenstände, die ihren gehörigen, gesetzlichen Verlauf hatten, können nicht solchen gleichgestellt werden, die ihn nicht haben; Bestimmungen, die in dem einen Fall stattfinden, können nicht auf den andern übertragen werden, und auch nicht umgekehrt. Der Satz heisst [2]) אין דנין דבר שהכשרו מדבר שלא בהכשרו die Ursache leuchtet von selbst ein.

8) Ein Gesetz oder ein Gebrauch, der für einen einmaligen Fall gegeben wurde, der bei einem Verhältniss ausgesprochen ist, das nur momentan war, kann nicht, auf ein solches übertragen oder bei einem solchen angewendet werden, das für alle Zeiten stattfindet; und eben so wenig kann von einer Bestimmung, die einem Verhältniss dieser Art angehört, zur Ermittelung geschichtlicher Thatsachen, auf ein früheres, das nur Einmal statthatte, geschlossen werden. Der Satz heisst [3]) אין דנין דורות משעה „das Dauernde wird nicht von dem Momentanen abgeleitet.“ Schemuel bestreitet dieses, und meint, es könne gleichwohl gleichgestellt werden; seine Meinung scheint indessen nicht recipirt worden zu sein [4]).

9) Bestimmungen ferner, die bei soferitischen Gesetzen stattfinden, d. i. bei solchen, die nicht reinbiblisch sind [5]), können nicht auf biblische übertragen werden, und auch nicht umgekehrt. Eben so wenig können Bestimmungen von einem soferitischen Gesetz auf ein an-

1) Chagiga 7, a. Bezah 20, a.

2) Sebachim 69, a. Bechoroth 48, a.

3) Menachoth 56, a. 72, b. Chagiga 6, a. Bezah 20, a. — Sanhedrin 15, b. ist nur גלוי מלתא.

4) Menachoth 26, b.

5) Die wir der dritten Classe beigezählt haben, und auch manche aus der zweiten, cf. §. 87. — סופרים Schreiber, Gelehrte, — Gesetze, die von diesen herrühren.

deres übertragen werden[1]). Die soferitischen Gesetze müssen in allen Stücken deutlich bestimmt sein; es kann darum ihnen nicht eine neue Bestimmung, die nicht vermerkt ist, vindicirt werden. Eben so wenig sind sie allgemein gehalten, um ihren Inhalt auf biblische zu übertragen. אין דנין דברי תורה מדברי סופרים ולא דברי סופרים מדברי סופרים כדברי תורה ולא דברי סופרים. Beide Sätze bestreitet zwar R. Josua, seine Meinung wurde aber nicht angenommen [2]).

10) Auch auf traditionelle und uralters her bestehende Gesetze und Gebräuche können nicht reinbiblische Bestimmungen übertragen werden, insofern jene nur der rabbinischen Anwendung der Gesetzgebung entspringen; und eben so wenig können Bestimmungen, die bei jenen vorkommen, auf diese übertragen werden. Dergleichen traditionelle Institutionen können nur, so wie sie überliefert sind, geübt werden, und wiederum dürfen sie keine beharrliche, consequente Verbreitung des Princips ansprechen. Der Satz [3]) lautet מדברי קבלה לא ילפינן und ein mit diesem verwandter [4]) דרבנן מדאורייתא לא ילפינן.

11) Es giebt wohl noch viele Unterschiede zwischen den Gegenständen und Verhältnissen, wie z. B. ק׳בדק חבית und ק׳מזבח ferner בהמה und אדם, die zum Theil jedoch nur einwurfsweise vom Talmud angeführt werden, mit deren Durchführung es aber nicht ernst gemeint war. Andere sind nur angeführt, um manche bestehende Verordnungen zu begründen, und haben keine durchgreifende Gründlichkeit oder Sicherheit. Auch sind manche ohne besondere Bedeutung für die genauere Skizzirung unserer Arbeit.

12) Wir übergehen darum diese alle, und erwähnen schliesslich nur noch einen Unterschied oder eigentlich

1) Mischnah Jadaim 3, 2.

2) Pesachim 66, a. Dass R. Eliesar, der da behauptet: אין למדין, selbst den Schluss zieht, kann bei genauer Erwägung nicht auffallen; da הוצאה auch ein ד״ת ist, und nur abgeleitet werden soll, dass der שבות nicht stattfindet.

3) B Kama 2, b. Chagiga 10, b. Nidah 23, b. Chulin 137, a. Tosifath אתיא; als גלוי מלתא scheint ein solcher Schluss dennoch betrachtet werden zu können.

4) Nidah 7, b.

die Ausnamen des generalisirenden Grundsatzes. Gegenstände oder Verhältnisse, die etwas Auffallendes, Befremdendes, von dem Gewöhnlichen Abweichendes haben, können weder Bestimmungen von einem andern Gegenstande herleiten, noch die ihrigen übertragen. Der Satz lautet [1]) מחדוש לא גמרינן „von dem Merkwürdigen, Neuen lerne Nichts ab“, und umgekehrt. Was merkwürdig und auffallend sei, dies zu bestimmen hängt von dem Gutachten des Talmud's ab, der sich auf ähnliche Theoreme der Bibel stützt, von denen jenes in manchen Fällen abweicht. Denn eben weil man in solchen Fällen für den Gegenstand oder das Verhältniss einen Grund anzugeben, nicht im Stande ist, kann derselbe auch nicht allgemein gehalten, und seine Bestimmungen können eben so wenig auf andere Gegenstände übertragen, als andere auf ihn hergeleitet werden. Wenn daher die von demselben herzuleitende Bestimmung, seinem wahren Wesen nicht entspricht, und für den Gegenstand, auf den sie übertragen werden soll, mehr geeignet erscheint, oder umgekehrt, wenn die auf denselben zu übertragende ihm, gerade vermöge seines auffallenden Wesens, um so eher zukömmlich sein müsste, dann werden dergleichen Bestimmungen allerdings übertragen oder hergeleitet, und man kann sie dort, wo ein veranlassender Grund vorhanden scheint, anwenden. היכא דהחדוש הוא לחומרא גמרינן קולא [2]) „ist das Auffallende etwas Erschwerendes, so kann man erleichternde Bestimmungen herleiten“, und umgekehrt.

§. 198.

In andern Fällen oder in andern Verhältnissen wird dagegen, wie schon angedeutet, jede Bestimmung allgemein angewendet und übertragen. Man sucht in dem Einzelfall, von welchem die Bestimmung ausgesagt ist, eine Eigenthümlichkeit oder eine Eigenschaft auf, vermöge welcher sie ihm zugehören soll. Der Einzelfall wird seiner Besonderheit entnommen, und statt dessen ein all-

1) Moed Katon 8, a. Sanhedrin 27, a.
2) Chulin 98, b.

gemeiner Begriff substituirt, dessen Träger er nur sein soll. Dieser allgemeine Begriff gilt nun als einzige Ursache für die fragliche Bestimmung, und überall wo er stattfindet, gleichviel was dabei sich noch vorfinde, wird dieselbe, wenn sie nur nicht einer besondern Classe oder einer Ausname zugehört, übertragen und angewendet. Man nennt dieses מה מצינו „wie wir finden"; nämlich, so wie wir an dem einen Gegenstande finden, dass er diese Eigenschaft habe und dabei diese Bestimmung, so muss auch jeder andere, der dieselbe Eigenschaft hat, dieselbe Bestimmung haben.

§. 199.

Wählen wir ein für alle Mal für diese Theorie und ihren Verlauf und für die Grundsätze des folgenden Capitels Buchstaben, und zwar für die Gegenstände und Verhältnisse A B C etc.; für die Eigenthümlichkeiten oder Eigenschaften, deren Träger diese sein sollen, α. β. γ. etc. und für die zu übertragende oder herzuleitende Bestimmung x, so ist die Form:

$$A = 0 + \alpha = A + x :: B = 0 + \alpha = B + x.$$

Denn da jede besondere Eigenthümlichkeit des A oder B bei Seite gesetzt wird, und dem A nur in Folge des α, dessen Träger es ist, das x vindicirt wird, so haben wir beide neben dem α gleich Null gesetzt, beide gegen einander indifferenzirt. Wenigstens wird jede andere Eigenthümlichkeit, die noch A haben dürfte, dem x gegenüber als gleichgültig betrachtet, und nur Null genannt werden müssen; da jetzt α nur als der alleinige Grund für die Bestimmung x gehalten wird. Die Formel kann aber noch auf eine andere Art ausgedrückt werden; nämlich

$$A + \alpha = A + x :: B + \alpha = B + x.$$

Denn da A oder B ausser dem α, das sie haben, als indifferent gegen das x gesetzt, und gleich Null sind, so ist diese Beisetzung des A und des B nur eine Bezeichnung des Gegenstandes oder Verhältnisses, an dem das α und in Folge dessen das x stattfindet. Es ist mit dem Satz nichts anderes gesagt, dass das α immer das x nach sich ziehe, oder dass das α gleich sei dem x.

§. 200.

Wir haben schon bemerkt, dass es dem Gutachten des Talmud's überlassen bleibt, für das x die Eigenschaft α zu suchen, und dass das Verhältniss beider gewöhnlich nachgebildet ist andern biblischen Verordnungen. Da die Gesetze und Gebräuche der Bibel nicht dem Verstande begreiflich und einleuchtend zu sein brauchen, so braucht auch der Grund, weswegen das α das x veranlasse, nicht immer begreiflich und verständlich zu sein. Sobald dem Talmud nach dem Geiste und der Natur der biblischen Gesetzgebung die Ueberzeugung sich aufdrang, dass in dem A nur das α die veranlassende Ursache für das x sei, so brauchte dies weiter nicht verständlich begründet zu werden. Denn da die Bibel allgemein zu fassen ist, so ist es wohl das specielle A sondern das generelle α, dem das x zu vindiciren ist. Hiegegen lässt sich nicht mehr einwenden, dass dem B wiederum Eigenthümlichkeiten zukämen oder abgingen, die dem A fehlen, oder die es gerade habe, weil dadurch noch immer nicht die Verbindung zwischen dem α und dem x aufgehoben ist; da sie abgesehen von allen Verhältnissen, so lange nicht eine Widerlegung anderweitig bewiesen wird, immer bleiben müsse, und was auch vorwalte, dem α sein x nicht zu entziehen sei. Dass das α vorhanden ist, bedingt es, dass auch das x nicht fehlen darf. Die Formel dürfte auch lauten:

$$A + \alpha = A + \alpha + x :: B + \alpha = B + \alpha + x$$

§. 201.

Wir geben dafür ein Beispiel [1]. Die Frucht der Feldsaaten, die auf einem Weinberge gesäet sind, dürfen weder gegessen, noch zu irgend einem nützlichen Zweck verwendet werden. Die Talmudisten setzen nun diese beiden Gesetzbestimmungen in Rapport, und meinen, so

1) Dieses Beispiel ist in manchen später vorkommenden Fällen angeführt, und ist nur im Geiste des Talmud's gebildet.

wie der Speisegenuss verboten sei, so sei jeder Genuss untersagt. An den Speisegenuss sei jeder andere geknüpft. Dieses wird zum allgemeinen Grundsatz erhoben, und überall, wenn nicht eine Ausname als solche ausdrücklich vermerkt ist, beharrlich angewendet. Man würde also demnach Fleisch in Milch gekocht, dessen Speisegenuss ebenfalls untersagt ist, auch zu keinem andern nützlichen Zweck verwenden können. Denn jeder andere Genuss, etwa beim Verkaufe, der Werth, ist mit dem Speisegenuss untersagt.

§. 202.

Bei diesem Falle denkt man sich etwa, dass die Schrift eigentlich jeden Genuss verboten habe, und nur an einem, dem Speisegenuss nämlich, dieses bedeutet habe. Denn die Bestimmung ist allgemein zu fassen, und mit ihr ist jeder Genuss gemeint. Durch das Verbot der Feldsaaten ist es gezeigt, dass der Speisegenuss mit jedem andern zu verbinden sei [1], und dass zunächst die Ursache für das Verbot eines jeden Genusses in Verbindung mit dem Verbote des Speisegenusses stehe. Man hat hierbei die Gesetzbestimmung in Betreff der Feldsaaten von dem Einzelfall abstrahirt, und allgemein angenommen: überall, wo der Speisegenuss verboten ist, ist jeder Genuss mit untersagt; es ist an dem Gesetz der Feldsaaten die Allgemeinheit einer solchen Bestimmung ausgedrückt, und überall ist mit dem Verbote des Speisegenusses jeder gemeint, wie dies beim in Milch gekochten Fleisch der Fall sein soll, bis die Schrift es ausdrücklich anders lehrt. So fügt sie beim nicht geschlachteten Vieh den Satz hinzu, Deuter. 14, 20.: „esset nicht jegliches Aas (nicht geschlachtete Thiere), gieb es dem

1) Pesachim 22, b. ist eine Meinung, dass unter אכל überhaupt jeder Genuss gemeint, und dass „essen" nur ein pars pro toto sei. Sie hat indessen hier keine Anwendung, weil bei בשר בחלב gar nicht אכל stehet. — Unter dem Niphal von אכל ist aber nach Aller Meinung jeder Genuss gemeint; denn insofern ein jedes Gegessenwerden dem Juden untersagt wird, so kann doch seine Beziehung dazu nur in einem Nutzen bestehen, der ihm untersagt ist.

Fremdlinge, in deinem Thore, dass er es esse, oder verkaufe es"; und gestattet also einen andern Genuss, der für das Kaufgeld geschafft werden kann, von solchem Fleische.

§. 203.

Hier müssen wir nun aber einem Einwand begegnen. Es kann nämlich gefragt werden, warum wird das Verbot der Feldsaaten als allgemeine Regel genommen, und das in Betreff des nicht geschlachteten Viehes als eine Ausname, und nicht umgekehrt, dieses als allgemeine Regel und jenes als Ausname? Demnach würde mit dem Speisegenuss nicht jeder andere Genuss mit untersagt sein. Die Antwort hierauf liegt in der Ansicht des Talmud's. Er substituirt nämlich einen unbegreiflichen, aber doch möglichen Zusammenhang zwischen der Grundbedingung und Gesetzbestimmung, nach dem Geiste und der Idee der Bibel. Nun ist es allerdings denkbar, dass darum jeder Genuss untersagt sei, weil auch der Speisegenuss verboten ist, aber durchaus nicht möglich, dass darum jeder andere Genuss erlaubt, weil der Speisegenuss verboten ist. Es ergiebt sich demnach für uns das Resultat, dass die Wahrscheinlichkeit eines Verbandes zwischen der veranlassenden Grundursache und der gesetzlichen und zu übertragenden Bestimmung möglich und annehmbar sein müsse; oder dass beiden etwas Gemeinsames zukömmlich sei, wie in unserm Beispiele das Verbot des Genusses beiden zu Grunde liegt.

§. 204.

Wenn daher nach dieser Betrachtung ein Gegenstand oder ein Verhältniss aufstösst, das nicht der Allgemeinheit einer nach dieser Theorie gefolgerten Bestimmung angehört, so gilt es als eine Ausname. Er beweist nicht gegen die Richtigkeit, Allgemeinheit oder gültige Anwendung dieser zum allgemeinen Grundgesetz erhobenen Einzelbestimmung; weil diese sich auf das allgemeine Grundprincip stützt, dass die biblischen Satzungen allgemein, und nicht als Einzelfälle zu betrachten sind. Es

ist darum nur anzunehmen, dass das Andere, das nicht dem allgemeinen Grundsatz unterliegt, eine Ausname mache, dessen Gesetzbestimmungen ohnehin nicht in einer denkbaren, möglichen Verbindung mit seinen Bedingungen stehen können. Es ist eine jede Bestimmung zu generalisiren, und wenn die Schrift ein Verhältniss oder einen Gegenstand excipiren will, so muss sie es ausdrücklich vermerken. Dieser als Ausname bezeichnete Gegenstand kann dann auf keine Weise die Allgemeingültigkeit der Bestimmung aufheben, oder den Schluss in dieser Theorie annulliren.

§. 205.

Dagegen aber kann die Theorie des מה מצינו auf einem anderen Wege auf zweifache Art widerlegt werden. Es kann nämlich die innere Verbindung zwischen der Bestimmung und der sie veranlassenden Grundursache bestritten, oder auf eine andere Weise bewiesen werden, dass die Schrift sie nicht gelten lässt.

Die innere Verbindung wird bestritten, wenn man an dem Gegenstande oder dem Verhältniss nachweist, dass für die Bestimmung noch ein anderer Grund vorhanden wäre, dass man diese noch auf eine andere Weise generalisiren könne. Demzufolge wür den andere Gegenstände und andere Verhältnisse, die diese letzte Eigenschaft nicht theilen, nicht dieser Bestimmung theilhaftig sein. Die substituirte Verbindung, vermöge welcher die Bestimmung übertragen werden sollte, wird dadurch aufgehoben; indem nachgewiesen wird, es sei eine andere eben so wahrscheinlich. Mit Buchstaben ausgedrückt; wenn man die andere Eigenschaft oder Bedingung, die ebensogut als die erste generalisirt werden konnte, β nennt, würde die Formel lauten:

$$A + \alpha + \beta = A + x :: B + \alpha - \beta = B + (?)$$

Denn da B das β, das A hatte, nicht besitzt, so ist es nicht nothwendig, dass es dem x gleiche; es könne x möglicherweise mit β correspondiren. Dasselbe würde stattfinden, wenn A minus β und B plus β; und das x

mit dem minus β in eine Verbindung zu setzen wäre, die eben so wahrscheinlich ist als die mit dem plus α [1]).

§. 206.

Die zweite Art der Widerlegung bestehet darin, dass nachgewiesen wird, die Schrift habe es bedeutet, die Allgemeinheit einer Einzelbestimmung nicht gelten zu lassen. Es geschieht dadurch, dass sie bei einem andern Gegenstande oder bei einem andern Verhältniss die Bestimmung ausdrücklich wiederholt. Findet sich an diesem die Gesetzbestimmung ohne die Eigenschaft vor, so ist das ein Zeichen, dass die Schrift mindestens nicht an diese die Gesetzbestimmung knüpft, und es muss eine neue Eigenschaft aufgesucht werden. Als Ausname kann dieser Gegenstand nicht gelten, weil er selbst zur Regel wird, indem er ja der ursprünglichen Verbindung nicht direct widerspricht. Aber auch, wenn sich die Eigenschaft vorfindet, erweist sie sich nicht als die Bedingung für die Gesetzbestimmung; denn hätte die Schrift die Allgemeinheit gelten lassen wollen, und in Folge der Eigenschaft immer die Gesetzbestimmung verordnet, so würde sie in diesem Falle die ausdrückliche, wiederholende Vermerkung erspart haben. Da die Schrift es dennoch wiederholt, so beweist dieses, dass die Verbindung dieser Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit mit dieser Gesetzbestimmung keine allgemeingültige sei. Die Theorie des מה מצינו hat in solchem Falle keine Anwendung. Dieser Grundsatz lautet: שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין „zwei Satzungen (Vse.), die auf dasselbe hinauskommen, können nicht weiter (ihre Gesetzbestimmung) mittheilen."

Dieser Grundsatz ist allgemein recipirt. Eine abweichende Ansicht davon war, dass bei einer einmaligen Wiederholung man noch nicht berechtigt sei, den Grundsatz der Allgemeinheit aufzuheben; bei einer zweimaligen dagegen sei die zu folgernde Gesetzbestimmung auf-

1) Die Restitution des Schlusses kommt nur selten vor; ihre Theorie würde in Fällen, in welchen sie anwendbar ist, zusammenfallen mit der des Combinationsschlusses und der des Gegensatzes, die wir später darstellen werden.

zugeben; שני כתובים הבאים כאחד מלמדין שלשה אין מלמדין. Dieser Grundsatz des R. Jehuda ist indessen verworfen, und wir übergehen daher die weitere Ausführung.

§. 207.

Recapituliren wir in aller Kürze den Verlauf des מה מצינו. Jede Bestimmung in der Bibel wird allgemein genommen, d. h. an eine allgemeine Eigenschaft geknüpft. Was von dieser generalisirten Bestimmung abweicht, ist eine Ausname, und beweist Nichts gegen das einmal in der Bibel ausgesprochene Grundgesetz. Nur muss die Eigenschaft, an welche die Bestimmung geknüpft ist, mit Sicherheit zu ermitteln sein, und nicht noch eine andere mit gleicher Berechtigung sich vorfinden. Wenn aber die biblische Gesetzgebung selbst sich darauf nicht zu verlassen scheint, indem sie, um zu demselben Resultate zu gelangen, die Bestimmung anderwärts ausdrücklich vermerkt, so hat die Allgemeinheit derselben keine Anwendung.

§. 208.

Nach dieser Wendung würden zwei Gegenstände oder zwei Verhältnisse, die verwandter Natur sind, von deren jedem dieselbe Bestimmung ausdrücklich vermerkt ist, als Ausnamen aller derer betrachtet werden müssen, die derselben Kategorie angehören. Denn würden alle Gegenstände dieser Kategorie dieselbe Bestimmung theilen, so hätte die Schrift füglich bei einem derselben die Vermerkung sparen können. Daraus resultirt aber consequenterweise, wenn jeder derselben [1]) eine Eigenthümlichkeit hat, die denselben, als solchen, aus der Allgemeinheit zu excipiren berechtigt ist, und folglich, um unter dieser allgemeinen Bestimmung zu stehen, jeder ausdrücklich bezeichnet werden müsse: dass der allgemeine Grundsatz wiederum seine Anwendung behalte. In solchem

1) Wir sagen jeder derselben, weil bei der eigenthümlichen Beschaffenheit des einen mindestens der andere gespart werden dürfte, der etwa mehr berechtigt ist zu einer solchen Gesetzbestimmung.

Falle nämlich kann die Wiederholung der Gesetzbestimmung Nichts gegen die allgemeine Anwendung beweisen, weil sie aus ganz speciellen Gründen wiederholt sein musste. Eben so ist auch eine Wiederholung nöthig, wenn die Gegenstände sich nicht besonders gleichen; sie beweist nicht, dass die Bestimmung nicht allgemein sei. Im Gegentheil, es wird angenommen, dass überall, wo die Grundbedingung, das α, sich vorfindet, und keine zur Exception berechtigte Eigenthümlichkeit vorhanden ist, die Gegenstände und Verhältnisse derselben Kategorie dieser Gesetzbestimmung unterworfen seien.

§. 209.

In diesem Verfahren ist nun zwar das Resultat des מה מצינו gerettet, indem die Gesetzbestimmung allen Gegenständen derselben Kategorie vindicirt wird, aber auf keine Weise die Theorie; der Schluss beruht nicht mehr auf dem Princip der ursprünglichen Gleichheit der Gesetze. Es musste eine neue Form gemacht, ein neuer Grundsatz aufgestellt werden. Denn alle anderen Glieder dieser Kategorie, auf welche die Gesetzbestimmung übertragen werden sollte, können mit den beiden Verhältnissen oder Gegenständen, an welchen dieselbe ausgesprochen und vermerkt ist, nur in folgendem Verhalten stehen: entweder sie haben keine der Eigenthümlichkeiten, die jedem der beiden Gegenstände oder Verhältnisse eigen ist, oder sie haben nur eine, oder endlich sie haben beide mit einem Male. Im ersten und im dritten Fall sind diese Glieder auf keine Weise den Trägern der Gesetzbestimmung gleich; weil sie entweder vor ihnen bevorzugt sind oder ihnen nachstehen, und die Widerlegung also nach der ersten Weise [1] gegen die Gleichstellung geführt werden kann. Im zweiten würde mindestens einer der beiden Gegenstände schnurstracks dem neuen zu deducirenden

1) Nach der Buchstabenbenennung im folgenden §. würde die Formel lauten:

$$A + \alpha + \beta - \gamma = A + x \text{ und } B + \alpha - \beta + \gamma = B + x :: C + \alpha \pm (\alpha + \quad) = C + (?)$$

Gliede entgegen sein; und die Gleichstellung im מה מצינו ist aufgelöst. Es wird darum bei diesem Verfahren ein neuer Weg eingeschlagen. Man weist nämlich durch die beiden Verhältnisse, indem man sie gegen einander hält, nach, dass keine der jedem einzelnen der Träger der Gesetzbestimmung zugehörigen Eigenthümlichkeiten der veranlassende Grund für die Gesetzbestimmung sein kann; denn da diese immer an eine Generaleigenschaft geknüpft werden muss, so kann die Eigenthümlichkeit, die immer nur einer der beiden hat, nicht der veranlassende Grund für die Gesetzbestimmung sein, weil diese an dem andern Gegenstand ohne jene Eigenthümlichkeit sich vorfindet. Es sind darum diese beiden Eigenthümlichkeiten in keiner Weise der Grund für die Gesetzbestimmung, und daher in Beziehung auf diese gleich Null zu setzen. Es muss daher in diesen beiden Gegenständen und Verhältnissen eine gemeinsame Eigenschaft oder eine gemeinsame Idee liegen, die die Gesetzbestimmung veranlasst. Diese wird aufgesucht, und jedem Gegenstande, dessen wesentliche Natur oder dessen Begriff sie ausmacht, die fragliche Gesetzbestimmung vindicirt.

§. 210.

In Buchstaben ausgedrückt würde die Form wie folgt lauten. A und B seien die Träger der Gesetzbestimmung; β und γ ihre besonderen Eigenthümlichkeiten; α die gemeinsame Eigenschaft, und endlich C das neue zu deducirende Glied, so wird der Beweis also geführt:

$$A + \alpha + \beta - \gamma = A + x \text{ und } B + \alpha - \beta + \gamma = B + x :: \beta - \gamma = - \beta + \gamma = o.$$

Denn da diese Buchstaben keinen quantitativen Zahlenwerth vorstellen, sondern in Beziehung auf x entweder gegen dasselbe ganz neutral sein müssen, $= o$, oder dasselbe ganz setzen, also $= x$ sind, so resultirt daraus, dass $\beta = \gamma = o$ ist. Denn dass β nicht x setze, folgt aus B, dass γ es nicht setze, aus A; sie sind also beide in Beziehung auf x gleich Null. Es bleibt also für x kein anderer Grund übrig als das α. Da C nun ebenfalls α hat, so muss es ebenfalls x haben; ob C nun β und γ besitzt oder nicht, ist ganz gleich, da beide in Bezug auf x gleich Null sind. Wenn indessen

in β und γ noch etwas Gemeinschaftliches ist, so kann allerdings dieses als das veranlassende Moment substituirt werden. Wir kommen hierauf im folgenden Capitel noch zurück.

§. 211.

Dieses ganze Theorem heisst in der Sprache des Talmud's בנין אב. Der Name schreibt sich aus der Weise der Deduction her. Eine Eigenschaft nämlich bedingt und erzeugt die Gesetzbestimmung, und heisst darum אב, der Erzeugende, der Vater. Sie stellt sich aber nicht von sich selbst heraus, sondern durch eine Combination, indem die beiden Träger der Gesetzbestimmung gegen einander gehalten, und mit einander verglichen werden. Jede Combination heisst בנין „Gebäude," weil erst durch Zusammenfügung Etwas entsteht. Das Ganze heisst darum ein durch Combination erzeugter Grundsatz, wörtlich: „ein Gebäude des Vaters." Wir werden diese Deductionsweise „Combinationsschluss" nennen. — Die Anführung geschieht in der Regel mit den Worten לא הרי זה — כהריזה „sieh' Dieses ist nicht — wie Dieses", הצד השוה „das Gemeinsame aber ist." etc. Man findet indessen an einigen Stellen anderweitige Anführungen.

§. 212.

Der Unterschied zwischen מה מצינו und בנין אב liegt nun darin, dass jenes von Einem Gliede, Einem Gegenstande oder Verhältniss abgeleitet wird, dieses von zweien. In jenem stellt sich die Gleichheit von selbst heraus; in diesem muss erst ein Unterschied zwischen den Gliedern gesucht werden, damit es nicht werde שני כתובים, und dann in beiden ein gleichartiges Moment ausgeforscht werden, um an dieses die Gesetzbestimmung knüpfen zu können; aus beiden ferner die Bedeutungslosigkeit der Eigenthümlichkeiten für die Gesetzbestimmung erwiesen werden. Da im מה מצינו immer die einmalige Wiederkehr der Gesetzbestimmung in der Bibel substituirt wird, so gehört die Widerlegung durch שני כתובים nicht mehr dem מה מצינו als solchem an, sondern durch dieselbe wird

nur nachgewiesen, dass das Gleichheitsverhältniss in einheitlicher Form nicht mehr stattfindet, ein combinirtes aber in Ermangelung eines gründlichen Unterschiedes, der die beiden Glieder vor der Combination noch auseinander halten müsse, nicht zulässig sei. Sie wird daher als eine directe Widerlegung des מה מצינו im Talmud nur selten angewendet, und da sie nur die Deduction verhindert, auch nicht als ein Grundsatz unter andern Grundsätzen aufgezählt [1]).

§. 213.

Wir haben bis jetzt von dem Wesen des Combinationsschlusses im Allgemeinen gesprochen; im Talmud werden aber zweierlei Arten unterschieden, wenn auch nicht dem Character, doch der Form nach. Die Gesetzbestimmung nämlich, die von zweien Dingen ausgesagt ist, und für die ein allgemeiner Grund oder ein Begriff gesucht wird, kann entweder ein Mal aber zu gleicher Zeit von zweien Gegenständen oder Verhältnissen, oder wirklich zwei Mal an verschiedenen Stellen niedergeschrieben sein. Die Verhandlung und die Basis der Combination bleiben dieselben; denn immer wird untersucht, weswegen die Schrift die einzelnen Glieder specialisirt und ausdrücklich erwähnt, und was das Gemeinschaftliche in ihnen wäre für die gleiche Gesetzbestimmung. Insofern aber aus einem Ausspruch oder aus zweien dieser Grundsatz seine Anwendung hat, wird der formelle Unterschied gemacht, und der erste Fall heisst בנין אב מכתוב אחד „eine Combination von einem Verse," der andere בנין אב משני כתובים „eine Combination von zweien Versen. Der Unterschied indessen beruht nur auf dieser Benennung, und ist durchaus nicht wesentlich [2]).

1) Man vergleiche R. Ismaels Memra.

2) Der ר״אב״ד fasst es anders auf; und für ihn spricht so Manches, namentlich Sifri Piska 7. Die einfache Auffassung stimmt indessen mit der des מדות אהרן; für dessen Darstellung wir uns daher zum Theil entschieden haben.

§. 214.

Wir führen für jede dieser Combinationen ein Beispiel an [1]). Für die erste: Levitic. 15, 4. heisst es, „jeder Stuhl und jedes Bett, auf welchem ein Flusssüchtiger sitzt, wird unrein.“ Der Stuhl und das Bett gehören nicht einer Classe an, um durch die specielle Anführung beider als einzige Ausnamen dieser Classe betrachtet zu werden; denn jedes hat eine besondere Bestimmung, und unterliegt darum auch besondern Gesetzbestimmungen in andern Fällen [2]). Sie müssen daher nur als Träger Eines Begriffes betrachtet werden. Das, was daher beide befähigt, durch den Flusssüchtigen inficirt zu werden, muss ihnen beiden gemeinsam sein. Es ist darum nicht gerade eine Geräthschaft zum Sitzen oder zum Schlafen, sondern was beiden gemeinsam ist, jede Geräthschaft zum Ausruhen. Denn diese ist eine Eigenschaft, die beiden zukömmlich ist, beide umfasst. Also eine jede Geräthschaft, die dem Flusssüchtigen in seiner Krankheit zum Ausruhen dient, kann von seinem krankheitlichen Stoff inficirt, verunreinigt werden; dagegen jede Geräthschaft, die nicht ausschliesslich diesem Zweck dient, ist dieser Infection nicht fähig; Wagen darum, die auch zur Fortschaffung von Lasten dienen, können nicht verunreinigt werden.

§. 215.

Für die zweite Combination führen wir folgendes Beispiel an [3]). Es soll nämlich aus zweien Stellen ermittelt werden, dass so wie bei ihnen mit dem Worte צו „befiehl“ das erlassene Gesetz unmittelbar nach dem Befehle, und für immer Gültigkeit habe, so sei auch je-

1) Beide nach der Memra des R. Ismael.

2) So bedarf dieses nach der Natur seiner Bestimmung 1/2, jenes 1/6 Elle Längenmaass, um als solches auch verunreinigt werden zu können. Von kleinerem Maasse kann es als ein solches Geräth nicht betrachtet werden.

3) Es ist dieses nur eine Meinung, die jedoch bestritten wird.

des mit צו eingeleitete Gesetz sogleich anwendbar und für alle Zeiten gültig. Das „sogleich nach dem Befehle" heisst in der talmudischen Sprache מיד „von dem Erlass", das „für immer" לדורות „für alle Geschlechter." Die an zweien Stellen specialisirte Gesetzbestimmung, dass sie לדורות und מיד seien, weil sie mit צו eingeleitet sind, wird generalisirt, und auf alle andere Gesetzesstellen übertragen. Das Gebot nämlich, Licht im Tempel anzuzünden, ist constatirt sowohl מיד als לדורות, und als Grund für diese Bestimmung wird von Seiten des Talmud's der Ausdruck צו, der dabei angewendet ist, angegeben; überall also, wo dieser Ausdruck gebraucht ist, wird diese Bestimmung zu setzen sein. Indessen noch bei einem andern Gebote, nämlich: die Unreinen aus dem Lager zu entfernen, ist der Ausdruck צו gebraucht, und gleichwohl die Bestimmung des מיד und לדורות auf eine andere Weise angegeben. Es scheint dieses gegen die Allgemeingültigkeit dieser Verbindung der Gesetzbestimmung mit der Grundbedingung zu beweisen, weil sonst die Schrift die anderweitige Bestimmung hätte unterlassen können, da sie ohnehin durch das צו angedeutet ist. Daher beweist der Talmud, dass wenngleich צו allgemein das מיד und לדורות in sich involvire, so kann man doch gerade auf jedes dieser beiden Gesetze, aus vorherrschenden Gründen, die fragliche Gesetzbestimmung nicht übertragen. Gleichwohl zeigt sich durch das Gegeneinanderhalten dieser Gesetze, dass die vorherrschenden Gründe auf die Gesetzbestimmung nicht influirten, und dass nur das beiden gemeinsame צו der alleinige Grund für das מיד und לדורות sei. Denn das צו bei dem Entfernen der Unreinen würde nicht die Gesetzbestimmung bedingt haben, weil es dem צו beim Lichtanstecken im Tempel nicht gleich ist; dieses nämlich, das doch mit dem Tempeldienste in Verbindung steht, muss sogleich bei Gründung des Stiftzeltes eingeführt werden, während das andere erst beim Eintritt in das gelobte Land eingeführt zu werden nöthig scheint, da es mit dem Tempelcultus Nichts gemein hat. Wiederum würde das צו beim Lichtanzünden die Gesetzbestimmung des מיד nicht bedingt haben, weil gerade umgekehrt geltend gemacht werden dürfte, dass Entfernen der Unreinen wohl wahrscheinlich bald eingeführt

werden müsse, um das Lager für die Nähe Gottes zu heiligen; nicht so das Lichtanzünden das wohl eher einen Aufschub erdulden durfte[1]. Gerade also bei diesen beiden Gesetzen muss anderweitig gesetzlich bestimmt sein, dass sie מיד und לדורות seien, weil jedes eine Eigenthümlichkeit hat, die es excipiren dürfte, jedes wiederum eine, die es mehr berechtigt, als das andere, für diese Gesetzbestimmung. Gleichwohl ist aus dem Lichtanzünden zu erweisen, dass nicht die Nähe Gottes das מיד bedinge, aus dem Entfernen der Unreinen, dass nicht der Tempeldienst es bedinge. Es muss ein anderes Etwas der Grund dafür, und zwar beiden gemeinsam sein. Dieses ist aber nach der Meinung des Talmud's, nichts anderes als das צו, durch das sie eingeleitet sind, und durch welches ihnen diese Bestimmung zukömmlich ist. Also jedes andere Gesetz, das mit צו eingeleitet ist, unterliegt auch dieser Gesetzbestimmung, und ist מיד und לדורות.

§. 216.

Finden sich Gegenstände oder Verhältnisse, die diese gemeinschaftliche Grundeigenschaft theilen, und die Gesetzbestimmung, nach Verordnung der Schrift nicht haben, so werden sie gerade, wie beim מ"מ als Ausnamen betrachtet. Sie beweisen Nichts gegen die Allgemeinheit des Grundsatzes und der Verbindung, weil die Schrift es ausdrücklich vermerkt zu haben scheint. Wenn dagegen die Gesetzbestimmung auch noch anderwärts vermerkt ist, wo ebenfalls die fragliche Grundursache vorfindlich war, ohne dass dieses besonders nöthig ist, so ist das natürlich ebenfalls ein Beweis, dass die Schrift die Verbindung nicht allgemein gelten lassen wollte, und der Combinationsschluss ist, wie der des מ"מ, widerlegt[2]. Eben so wenn den beiden Gegenständen oder

1) Wir haben die Verschiedenheit nur in Betreff des מיד ausgeführt. Es giebt indessen noch viele andere Verschiedenheiten zwischen diesen Gesetzen, selbst vom talmudischen Standpunct, so כרת bei dem Einen etc. cf. מדות אהרן.

2) Es kommt indessen nur selten, und auch da nicht sicher vor. Wir haben es der Theorie wegen angeführt.

Verhältnissen noch ein anderes Gemeinsames inhärirt, an welches die Gesetzbestimmung geknüpft werden dürfte, so ist die Verbindung gleichfalls, wie im מ"מ, aufgehoben. Es stehen dann zwei Eigenschaften, deren Träger diese Gegenstände sind, und an deren jede die Gesetzbestimmung gereihet werden kann, sich einander gegenüber, und es ist darum eben so wahrscheinlich sie an die eine als an die andere zu reihen. Der zu deducirende Gegenstand kann daher nicht abgeleitet werden, und der Combinationsschluss ist unwiderruflich verloren.

§. 217.

Wenn beim Schluss des מ"מ oder des כ"א aber nachgewiesen wird, dass es noch einen andern Gegenstand oder ein anderes Verhältniss giebt, das wohl dieselbe Gesetzbestimmung aber nicht denselben Grund theilt, so mag die Verbindung zwischen beiden allerdings aufgehoben sein, keinesweges aber der Schluss in Betreff eines andern Gegenstandes oder Verhältnisses, das abgeleitet werden sollte. Denn es müsste für die Gesetzbestimmung in solchem Falle ein noch allgemeinerer Grund gesucht werden, der dem abzuleitenden fraglichen Gegenstand oder Verhältniss in jedem Falle ebenfalls eigenthümlich ist; weil sonst die Glieder des Schlusses eine Eigenthümlichkeit hätten, die das Abzuleitende nicht theilt; folglich der Schluss ohnehin widerlegt, und in sich zerfallen wäre. Es können also die neuen Glieder in jedem Falle deducirt werden. Ein solcher Einwand greift die zu vindicirende Gesetzbestimmung durchaus nicht an, und wird darum im Talmud, der nur das Resultat im Auge hatte, als Widerlegung nicht angeführt. Bei einem andern Schlusse, im folgenden Capitel hat dieser Einwand indessen seine volle Kraft; und wir werden dort darauf zurückkommen.

§. 218.

Das Grundprincip der in diesem Capitel behandelten Theorien beruhet, in aller Kürze zusammengefasst, auf dem Satze: die biblischen Gesetze nicht einzeln, sondern

allgemein zu nehmen. Diese Allgemeinheit haben indessen nur diejenigen Gesetze und Gebräuche, wie dieses schon angedeutet ist, die in der Bibel ausdrücklich stehen, nicht aber die anderen. Es kann darum aus diesen letztern keine Gesetzbestimmung abgeleitet werden; weil es wohl möglich wäre, dass sie nur speciell zu nehmen seien [1]); und aus demselben Grunde kann auch auf sie Nichts übertragen werden, weil gleichfalls möglich wäre, dass Gott ihnen nur die Bestimmungen, die ausgesprochen sind, adjudiciren, keine anderen aber hatte beilegen wollen. Das Grundgesetz der Allgemeinheit betrifft nur die biblischen Gesetze gegeneinander.

Capitel III.

Der Schluss des Gegensatzes.

§. 219.

Gesetze und Gebräuche stehen aber auch zuweilen, ohne dass sie mit einander gleich sind, in ihren Bestimmungen in einem gewissen Verhältniss zu einander. Die bei dem einen ausgesprochenen Bestimmungen werden auf ein anderes übertragen; weil dieses in einem gewissen Gegensatze zu dem andern sich befindet. Es kann nämlich der eine Gegenstand oder das eine Verhältniss eine Eigenschaft oder eine Eigenthümlichkeit haben, die es für eine Bestimmung, die anderwärts ausgesprochen ist, um so mehr berechtigt. Durch die Schrift theils, theils durch eine verständige Ansicht zeigt es sich nämlich, dass eine Gesetzbestimmung, wenn eine gewisse Berechtigung sich vorfindet, anzuwenden sei. Es wird nämlich geschlossen, wenn diese Gesetzbestimmung ohne die Eigenthümlichkeiten, Eigenschaften oder Bedingungen, die sie zu veranlassen berechtigt wären, ihre Anwendung hat, um so viel eher müsste sie dort, wo dieselben sich vorfinden, statt haben. Die Formel lautet:

$$A = o - \alpha = A + x :: B = o + \alpha = B + x + (?).$$

1) Kiduschin 13, a. Tosifath.

Ausser dem α nämlich wird A und B für sich gegen das x indifferent gehalten, gleich Null. Das also, was in A das x veranlasst, ist das Allgemeinste, das jedem zukömmlich ist, ist nichts Besonderes, und darum nichts Hervorragendes. Es haftet an dem A keine Eigenthümlichkeit dem B gegenüber, die in Bezug auf x Werth hätte, und es ist darum gleich Null. Dagegen hat das B eine Eigenthümlichkeit oder Eigenschaft, die dem A abgehet, und in Beziehung auf x von Bedeutung ist. Das B muss daher gewiss besitzen das x und noch weit mehr; was wir auch mit dem Fragezeichen vermerkt haben. Da A und B an und für sich gegen das x keine Bedeutung haben und beide gleich Null sind, so werden wir in Zukunft immer die Formel stellen $A - \alpha$ für $A = o - \alpha$ und eben so für $B = o + a$ bloss $B + a$; weil nämlich A B etc. blosse Namen sind, und für sich keinen Werth haben.

§. 220.

Das Wesen dieses Schlusses bestehet darin, dass man einem jeden Gegenstande und einem jeden Verhältnisse eine seiner Eigenthümlichkeit und seinen Bedingungen entsprechende Gesetzbestimmung vindiciren will. Es liegt dieses in der Natur einer jeden Sache; denn nach den Berechtigungen, die ein jeder Gegenstand hat, sind auch seine Ansprüche. Wenn daher von zweien Gegenständen oder Verhältnissen das eine berechtigter ist für eine Gesetzbestimmung, so hat es auch mehr Ansprüche darauf. Diese Gesetzbestimmung muss darum in sich Etwas haben, wodurch sie bald mehr bald minder für einen Gegenstand geeignet erscheint. Sie muss nämlich entweder erschwerender Art sein, wodurch sie einem ohnehin wichtigen Gegenstand oder wichtigem Verhältniss zukömmlich ist, oder erleichternder Art, wodurch sie sich eher für minder wichtige Dinge eignet. Wenn daher von zweien Gegenständen oder Verhältnissen das eine minder wichtig erscheint, als das andere, und gleichwohl eine Bestimmung erschwerender Art hat, so muss dieses um so eher diese Bestimmung theilen; und eben so umgekehrt. Dieser Schluss beruhet demnach auf dem nicht

correspondirenden Verhältniss zwischen der in der Schrift bezeichneten Bestimmung und der sich vorfindenden Eigenthümlichkeit oder Bedingung; mit einem Worte: auf dem Gegensatz zwischen leicht und schwer. Er heisst daher auch in der talmudischen Sprache קל וחומר „leicht und schwer". Entweder nämlich ist die Bestimmung zu schwer für die Eigenthümlichkeit, oder die Eigenthümlichkeit zu schwer für die Bestimmung. Immer aber constatirt, dass dasjenige, bei welchem in der Bibel die Bestimmung verzeichnet ist, Leichtes und Schweres in sich vereinigt. Da קל das kleinere Wort ist, so wird es in der Verbindung dieser beiden Wörter vorgesetzt [1]).

§. 221.

Wir betrachten nun die einzelnen Glieder des Schlusses, und geben ihnen die gebührlichen Benennungen. Der Schluss bestehet aus zweien Gegenständen oder zweien Verhältnissen, von deren einem die Bibel eine Gesetzbestimmung ausgesagt hat, die dem andern vindicirt werden soll. Der erste heisst darum מלמד „Lehrer", der andere למד „Lehrling" „Schüler". Diese beiden Glieder stehen in einem gegensätzlichen Verhältniss zu einander, welches die rabbinischen Commentatoren נגוד „Gegensatz" nennen. Der Gegensatz bestehet darin, dass eine Eigenschaft oder Bedingung mit der Gesetzbestimmung in einem Causalnexus stehet, und bei dem למד sich vorfindet, bei dem מלמד nicht. Der Gegenstand oder das Verhältniss, bei dem sich die Eigenthümlichkeit vorfindet, wird חומר „das Gewichtige" genannt, weil sie den Gegenstand oder das Verhältniss gewichtiger und berechtigter macht für die fragliche Bestimmung. Die Gesetzbestimmung selbst, die deducirt werden soll, heisst דין „Gesetz". Dort, wo sie sich vorfindet, heisst sie נדון „das Abzuleitende", und wohin sie übertragen werden soll, בא מן הדין „das aus dem Schlusse Hervorge-

1) Die rabbinischen Commentatoren geben andere Gründe für diese Benennung an. So besonders der מדות אהרון und der של"ה; wir glaubten aber nicht, sie anführen zu müssen.

hende". Streng genommen, wenn man die Gegenstände, die an und für sich doch keine Bedeutung haben, nicht beachtet, sind die Theile, die den eigentlichen Schluss bedingen, nur zwei, nämlich: die sich vorfindende Gesetzbestimmung, und die Eigenthümlichkeit, die sie herbeizuführen berechtigt ist; denn die Eigenthümlichkeit findet sich an dem einen nicht vor, und die Gesetzbestimmung **soll** erst auf den andern übertragen werden. Das zweite heisst, von diesem Standpunct aus, סוף דינא „das Ende des Schlusses", weil es an dem Gliede sich vorfindet, das in dem Schlusse später auftritt, und das zu deducirende ist; das erste תחילת דינא „Anfang des Schlusses". — Wir werden, im Laufe dieser Abhandlung, den Gegenstand oder das Verhältniss sammt seiner Eigenthümlichkeit, von dem die Bestimmung abgeleitet werden soll, den Vordersatz, das andere den Hintersatz nennen; die zu deducirende Gesetzbestimmung den Mittelsatz, und die übertragene und deducirte den Schlusssatz. — Die obigen Buchstaben damit benannt, so ist $A = o - \alpha$ מלמד, Vordersatz, תחלת דינא; $B = o + \alpha$ למד, Hintersatz, סוף דינא; $A + x$ נדון, Mittelsatz; $B + x + (?)$ דין, Schlusssatz; die Beziehung des Vorder- zum Hintersatz, das Verhältniss.

Wir wiederholen die Form der Deutlichkeit wegen in anderer Gestalt:

$$A = B :: A - \alpha = A + x :: B + \alpha = B + x + (?).$$

Vorder-, Mittel-, Hinter-, Schlusssatz

מלמד נדון למד דין

נגוד Verhältniss חומר בא מן דין

עיקר oder תחלת דין סוף דין

§. 222.

Wir bestimmen nur noch das Wesen und das Verhältniss der einzelnen Glieder gegeneinander. Den Vorder- und Hintersatz eines jeden Schlusses bilden die Gegenstände oder die allgemeinen Gesetze der Bibel, die gewissen Bestimmungen in einzelnen Fällen unterliegen. Keine biblische Bestimmung wird aber als für einen Einzelfall gegeben betrachtet, und darum wird sie auf andere

übertragen; wenn es einleuchtend gemacht wird, dass sie diesen auch gebührt. Sie werden daher nur als Träger gewisser Eigenthümlichkeiten oder Bestimmungen betrachtet, und bilden den Gegensatz. Dieser ist indessen zweifacher Art; entweder nämlich beruhet er auf einer verständigen Ansicht von der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände, oder er gründet sich auf biblische Aussprüche und Gesetzbestimmungen, die die Schrift ausdrücklich von ihnen vermerkt. Im ersten Falle liegt es in der Natur begründet, in dem andern ist es ihnen nur beigelegt; dagegen ist der Unterschied in jenem nur nach menschlichem Dafürhalten, in diesem nach göttlichem Urtheil. Jenes Verhältniss der Glieder heisst ein ק״ו של סברא „ein Schluss der menschlichen Ansicht"; dieses ק״ו של דין „ein Schluss nach gesetzlichem Urtheil". Im Wesentlichen sind beide Verhältnisse gleich, doch giebt es weiter unten zwischen ihnen einige Unterschiede.

§. 223.

Ueber die Gesetzbestimmungen bemerken wir, dass nicht alle übertragen werden können; eben so wenig als alle einen Gegensatz, ein Verhältniss zu bilden berechtigt sind. Zwar lösen nicht diejenigen Unterschiede, denen wir in der Gleichung begegnet sind, das gegenseitige Verhältniss zu einander auf. Denn es soll keine Gleichung hier aufgehoben, sondern ein verständiger Schluss widerlegt werden; wozu wieder ein verständiger Schluss oder ein vollgültiger Beweis erforderlich ist. Gleichwohl aber giebt es einige Gesetzbestimmungen, die weder übertragen werden, noch ein Verhältniss zwischen den Gliedern des Schlusses ausmachen dürfen. Solche sind besonders Strafbestimmungen. Strafen nämlich werden im Talmud, obgleich die Schrift an manchen Stellen ausdrücklich bemerkt „damit das Volk es höre, und nicht so muthwillig handele", dennoch nicht als Abschreckungsmittel betrachtet. Eben so wenig werden dieselben, trotz des Ausspruches „wie er gethan, so geschehe ihm wieder", als Vergeltungsmittel betrachtet. Vielmehr betrachtet der Talmud, nach seiner Ansicht über die Nothwendigkeit und Weisheit der biblischen Gesetze, die Strafen

als Sühnungsmittel für die begangene Ungesetzlichkeit oder die Verwerflichkeit des Lebens, und vereinigt in einem höhern Sinne damit auch die Abschreckungs- und Vergeltungstheorie; indem er auf der einen Seite annimmt, mit der Strafe sei das Böse der That Allen gezeigt; nicht Furcht, sondern Abscheu vor einer ungesetzlichen Handlung werde eingeflösst; und auf der andern Seite behauptet, mit der Strafe sei die Person gesühnt und von der bösen That gereinigt; folglich diese vergolten. Er betrachtet die Strafe nur als Mittel zur Versöhnung, um durch Schmerz den Sünder zu reinigen, durch Strafe die böse That auszumerzen [1]. Die Frucht einer bösen That ist Unglück und Leiden; nun komme über den Bösen eine Strafe, und helfe ihm die That sühnen. Ist die böse That doch das für die Welt, was Schmerzen sind für den einzelnen Menschen; durch Strafen und Leiden, die ihm zugefügt werden, gleicht sich die That aus, und Rache ist in einem gewissen Sinne geübt. Gott kennt aber nur das Maass, und weiss, was für jedes gebührt, welche Strafe wirklich eine Sühne ist für die schlechte That. Er hat mit Weisheit sie angeordnet, und das Gebührliche bestimmt. Weil nun aber die Strafen Sühnungsmittel sind, die immer der That entsprechen, und den Menschen sühnen sollten, können sie nicht übertragen werden; weil man nicht ermessen kann, ob die Strafe auch dort der bösen That entspricht, und den Menschen wirklich sühnt. Die Strafe kann, gegen das menschliche Ermessen, zu gross sein für die That; dem Menschen also zu viel angethan worden sein; oder sie kann zu klein sein; folglich durch sie die That noch gar nicht gesühnt, und die Strafe vergeblich angewendet worden sein. Es kann wohl möglicherweise die Strafe mit der That gar nicht correspondiren. Auch kann der Mensch nicht nach seinem Verstande, durch einen solchen Schluss, über den Bruder Strafe verhängen, wenn es nicht ausdrücklich geboten ist; weil die Person unter Gottes, nicht unter Menschen-Urtheil gestellt ist. Es galt daher der Grundsatz: אין עונשין מן הדין „man bestraft nicht nach einem Verstan-

1) Mischneh Sanhedr. 7, 4. תהא מתתי כפרה על כל עונותי.

desschluss“; die Schrift hat die Strafen so vertheilt, dass man durch solche Schlüsse dieselben nicht zu übertragen habe. Man kann also durch einen solchen Schluss für ein schweres Vergehen nicht deswegen eine Strafe zuerkennen, weil diese bei einem geringern schon angewendet wird; denn möglicherweise könnte die Strafe nicht genügen, oder sich gar nicht eignen. — Eben so wenig kann man aber auch eine in der Schrift allgemein ausgesprochene Strafe, in manchen Fällen, deswegen unangewendet lassen, oder nicht ausüben wollen, weil ein grösseres Vergehen in ähnlichen Fällen keine Strafe nach sich zieht; denn möglicherweise dürfte die Ausübung der Strafe für das grössere Vergehen Gott selbst sich vorbehalten haben, und sie durch das Schicksal anwenden; also wohl eine Bestrafung stattfinden. Die Strafen können demnach durch einen Schluss ebenso wenig übertragen als übergangen werden [1]).

1) So nur ist der Jalkut Schimeoni Exodus 22, 20. בשבט ומת zu verstehen. Die Schrift bemerkt, nach einem Derasch, dass der Herr für die Ermordung eines canaanitischen Sclaven nur dann strafbar sei, wenn die Kraft oder das Gefäss, womit er ihn ermordet, wirklich tödtlich sei. Hierauf bemerkt der Jalkut, diese Gesetzbestimmung sei entbehrlich; man würde sie durch einen einfachen Schluss erfahren. Wenn nämlich die Ermordung eines Israeliten, die sonst in jedem Falle Todesstrafe nach sich zieht, nicht früher srafbar ist, bis das Mordwerkzeug tödtlich ist, um wie viel weniger müsste die Ermordung eines Sclaven, die doch nicht immer (im Falle dieser einige Tage nach den Schlägen noch lebt) die Todesstrafe nach sich zieht, wenn das Mordwerkzeug nicht tödtlich ist, strabar sein. Er widerlegt aber diesen Einwurf, und meint: א״כ ענשת מן הדין „man würde in diesem Falle durch einen Schluss die Strafe bestimmen;“ was aber nicht zulässig ist. Daher bestimmt die Schrift die Exception dieser Strafe ausdrücklich. Nun wird aber bei diesem Schluss keine Strafe verhängt, sondern in dem Falle, wenn das Werkzeug nicht tödtlich ist, gerade die Strafe ermässigt. Es ergiebt sich also daraus, dass derselbe Grundsatz von אין עונשין auch bei Ermässigung einer Strafe anwendbar ist. Man kann also darum nicht den fraglichen Schluss führen; weil es möglich ist, dass die Ermordung eines Israeliten, bei nicht tödtlichen Werkzeugen, wenngleich die Ausübung der Strafe dem Menschen nicht aufgetragen ist, dennoch eine Strafe nach sich ziehe, die Gott auszuführen sich vorbehalten habe; darum also keineswegs die Erdrosselung eines Sclaven in gleichem Falle unstrafbar sei. Vielmehr

Eben so wenig können auch Gesetzbestimmungen, die nicht die Schrift ausdrücklich lehrt, und die nur Ueberlieferungen sind, abgeleitet werden, oder zur Bildung des Gegensatzes dienen. Sie können möglicherweise Ausnamen sein, und nur für diesen Fall gegeben, also mit keiner Eigenschaft verwandt, durch keine Eigenthümlichkeit zur Theilnahme an die Gesetzbestimmung berechtigt sein. Der Satz heisst אין דנין קל וחומר מהלכה „man schliesst nicht aus einem mündlichen Gesetz "eigentlich„ ex usu" [1]).

§. 224.

Der Unterschied zwischen diesem Schluss und dem frühern Combinationsversuch bestehet nun darin, dass dieser auf die Gleichheit der Gegenstände und Verhältnisse sich gründet, jener gerade auf den Gegensatz. In dem Combinationsversuch stützte man sich auf den biblischen Ausspruch, der die Gesetzbestimmung an irgend eine Eigenthümlichkeit, die man an dem Gegenstande entdeckte, geknüpft zu haben scheint; in dem Schlusse auf den Verstand, der es wahrscheinlich findet, dass die Gesetzbestimmung auch auf einen andern Gegenstand übertragen werde, der eine Eigenthümlichkeit besitzt, die ihn hiefür mehr noch als den andern, dem die Schrift sie ausdrücklich beigelegt hat, berechtigt; die Verbindung zwischen den Sätzen und der Gesetzbestimmung im Combinationsversuch braucht darum nur möglich und zulässig zu sein, sie wird durch die Schrift sicher gestellt; im Schluss dagegen muss sie wahrscheinlich sein, weil sie nur auf dem Verstande beruhet, und die Schrift es nicht bestätigt. Denn in der Schrift ist ja gerade die Eigenschaft oder die Bedingung, vermöge welcher die Gesetzbestimmung

ist das biblische Gesetz in Betreff der Erdrosselung eines Sclaven allgemein zu nehmen, und die Todesstrafe in jedem Falle, auch bei nicht tödtlichen Werkzeugen, zu verhängen. Dieserhalb musste die Schrift ausdrücklich diese Exception, wie bei der Ermordung des freien Israeliten, auch bei der eines Sclaven vermerken.

1) Schabath 14, b. Nasir 57, a. In dieser Stelle ist es ausführlich behandelt.

übertragen werden soll, nicht mit der Gesetzbestimmung verbunden, und diese findet sich ohne dieselbe vor. Die Verbindung muss darum auf einer natürlichen Wahrscheinlichkeit beruhen.

§. 225.

Die talmudischen Principien in ihrer Consequenz aufgefasst, sind demnach eigentlich der Theorie eines Schlusses schnurstracks zuwider. Denn dadurch, dass die Schrift dem Vordersatz, der doch der berechtigenden Eigenthümlichkeit, des α, entbehrt, die Gesetzbestimmung beilegt, zeigt sie ja, dass sie diese nicht an das α knüpft, und wenn nun auch die Wahrscheinlichkeit für eine Verbindung beider spricht, der Ausspruch der Bibel sollte das Irrige in ihr beweisen, und sie nicht gelten lassen. Indessen der Talmud beweist es sich aus der Bibel, dass diese durch die Kraft eines Schlusses Gesetze abgeleitet, und gefolgert wissen will. Als Miriam nämlich schlecht von Moses sprach, da hat der Herr sie mit einem Ausschlage gestraft, und ihr dadurch ein Zeichen seiner Verachtung gegeben. Nun handelt es sich über die Zeit der Einschliessung, und wir lesen die Worte: Numer. 12, 14. „Gott spricht zu Moses: und ihr Vater hätte er vor ihr ausgespien, würde sie nicht sieben Tage zu Schanden sein (eingeschlossen); sie werde darum eingeschlossen sieben Tage". Die Schrift also selbst hat einen Schluss gebildet, um die Bestimmung, die in Folge einer Verachtung von Seiten des Vaters stattfindet, nämlich den siebentägigen Arrest, auch auf die, welche Gott zugefügt, zu übertragen. Weil dem Herrn nämlich auch der Vater gehorchen muss, so muss wohl auch die Beschämung, die er zufügt, grösser sein, und geahnt werden. Daraus also entnimmt der Talmud, dass die Schrift aus einem solchen Schluss ein Resultat folgert; und sie lehrt dadurch, dass sie es anführt, überall diesen Grundsatz anzuwenden. Sie will auf diese Weise alle Gesetze behandelt wissen; denn von dem einzelnen Falle abstrahiren wir, und wenden den Grundsatz auf alle an. Sie hat mit der Erwähnung dieses Schlusses, der doch eigentlich ganz entbehrlich ist, denn Gott konnte ja auch ohne solchen Schluss diese Bestimmung geben, den Satz

aufgestellt, dass alle Bestimmungen der Bibel durch Schlüsse dieser Art abgeleitet werden sollen. Bestimmungen sollen, wenn die Sätze sonst nichts Eigenthümliches an sich haben, auf diejenigen Gegenstände übertragen werden, die für dieselbe eine Berechtigung voraus haben. Eine Berechtigung, die sonst verständig und einleuchtend ist, kann nur die Bestimmung auf den Gegenstand, an dem sie sich vorfindet, hinleiten, nicht obgleich, sondern weil diese selbst ohne die Berechtigung dem Gegenstande zugesprochen wird. Auch dann, wenn zwischen Vorder- und Hintersatz keine weitere Verwandtschaft stattfindet, wird gerade dadurch, dass der Hintersatz berechtigter erscheint, eine Bestimmung aus dem Vordersatz auf ihn übertragen. Der Talmud nimmt an, die Bibel habe darum bei dem Unwahrscheinlichern die Bestimmung angeführt, um zu lehren, dass sie auch dem Wahrscheinlichern beizulegen sei.

§. 226.

Die übertragene Gesetzbestimmung müsste aber nach der Natur einer jeden proportionalen Gleichung an dem Hintersatze, in erhöhetem Grade, sich vorfinden; denn gerade weil der eine mehr berechtigt für eine solche Bestimmung erscheint, müsste er sie auch, wenn es angehet, verstärkt und vermehrt erhalten. Wir haben darum oben immer den Schlusssatz mit x + (?) bezeichnet. Indessen da das x nichts Quantitatives, sondern etwas Qualitatives ist, so ist eine Vergrösserung oder Vermehrung nicht denkbar. Die Bestimmung kann zwar manchmal scheinbar, wie etwa gerade bei dem aus der Schrift angeführten Beispiele, in der Zahl oder sonst in etwas anderm quantitativ sein, allein in der Wirklichkeit ist es nicht also. Denn sie wird als ein Ganzes betrachtet, zu dessen Gehalt sich Nichts mehr hinzuthun lässt. Die Gesetze der Schrift und ihre Bestimmungen sind vollendet; und darum auch unveränderlich. Auch ist das Maass dessen, das hinzugefügt werden soll, nicht zu bestimmen, und jedes Hinzuthun muss darum unterbleiben. Endlich aber auch kann der Vordersatz, der Lehrer מלמד, doch nur das mittheilen, was ihm selbst eigen ist; ein Mehreres also

kann nicht gefolgert werden, weil dieses doch auf Nichts beruhet. Es kann und darf nur die biblische Bestimmung, wie sie wirklich von Gott befohlen ist, abgeleitet werden; was darüber hinausgehet, steht nicht in der Schrift, und kann daher nicht dem Hintersatz beigelegt werden. Es bleibt für diesen nur die Bestimmung, wie sie der Vordersatz hat. Dieser Grundsatz ist im Talmud ausgesprochen mit den Worten [1]: דיו לבא מן הדין להיות כנדון „es genüge dem, das aus diesem Schlusse gefolgert wird, zu gleichen dem Mittelsatz.

Auch diesen Grundsatz leitet der Talmud aus der Bibel ab. Denn bei dem im vorigen Paragraph erwähnten Ereigniss, heisst es in der Schrift: „sie werde eingeschlossen sieben Tage", die Schrift hat also aus diesem Schlusse für den Hintersatz nicht mehr abgeleitet, als die Bestimmung des Vordersatzes enthält.

Mit diesem Grundsatz des דיו, den wir die Reduction nennen wollen, weil dadurch die Erhöhung der Gesetzbestimmung reducirt wird, ist der Schluss in seiner einfachen Gestalt nun vollendet, und seine Grenzen genau bezeichnet. Die Formel lautet vollständig: $A - \alpha = A + x :: B + a = B + x$. Die Gesetzbestimmung, die übertragen werden soll, bleibt für beide Glieder dieselbe.

§. 227.

Die Theile eines jeden Schlusses können umgekehrt werden, und müssen dennoch dasselbe Resultat liefern; dieses wollen wir hier betrachten. Es kann nämlich die Eigenthümlichkeit, die den Gegensatz bildet, zu einem abstracten Begriff erhoben werden, der bei dem einen Gliede stattfindet, bei dem andern nicht, und eben so auch die Gesetzbestimmung, die selbst bei jenem ersten Glied sich vorfindet. Der Schluss würde demnach sein, wenn die Eigenschaft dem einen Gliede nicht gehört, gleichwohl aber dem andern, so muss die Gesetzbestimmung, die selbst jenem zukömmlich ist, um so mehr diesem zu-

1) Mischnah Baba Kama 2, 5.

kommen. Die Formel würde lauten: $\alpha - A$ 1) $= \alpha + B$ $:: x + A = x + B$. So wie nämlich in der ersten Form dieses Schlusses A und B indifferent gegen α und x gesetzt wurden, als blosse Bezeichnung der Glieder, wohl aber α und x in einem Wechselverhältniss zu einander standen, so wird jetzt α und x als indifferent gegen A und B betrachtet, und diese mit einander in ein Verhältniss gesetzt. Die Glieder, die in der ursprünglichen Formel den Gegensatz bilden, und x, stehen, wie wir dies oben gezeigt, entweder in einem verständigen oder gesetzlichen Gegensatz, d. h. in einem Gegensatz, der entweder durch die Natur der Glieder oder durch die Bestimmung der Bibel sich herausstellt. Im ersten Falle wird die Eigenschaft zu einem nomen abstractum, im andern die Verordnung zu einem selbstständigen Satz erhoben. A und B, die frühern Sätze, werden jetzt in diesem Falle in ein Plus- und Minus-Verhältniss gesetzt. Natürlich giebt es in der Anwendung wohl Fälle, in welchen zwischen A und B ein solches Verhältniss nicht verständig und annehmbar erscheint, in diesen natürlich kann der Satz nicht umgekehrt werden.

Diese Formel lässt sich aber auch anders umsetzen, und wird dadurch, dass ihre ursprünglichen Glieder wieder an die Spitze treten, zu einer grössern Natürlichkeit erhoben, indem die Bestimmung auf den Satz, als solchen, was eigentlich der Zweck des Schlusses war, übertragen wird. Die Formel lautet dann:

$$A - \alpha = B + \alpha :: A + x = B + x \text{ etc.}$$

§. 228.

Bei dieser Umkehrung des Schlusses ändert sich indessen zuweilen das Resultat. Durch die Reduction wird nämlich das Resultat, der Schlusssatz, gleichgesetzt dem Gliede, dem Mittelsatz, von dem es abgeleitet wird. Ist nun α eine blosse Eigenthümlichkeit oder Eigenschaft, dann ist das Resultat bestimmt mit B plus x; es heisst dann der

1) Da das Minuszeichen nur bedeutet A findet bei α nicht statt, so kann es natürlich umgekehrt werden, und heissen α findet bei A nicht statt.

ganze Schluss, A hat nicht die Eigenschaft α, die gleichwohl B hat, und hat demnach die Gesetzbestimmung x; um so eher müsste diese B haben. Wenn aber α selbst eine Gesetzbestimmung für einen gewissen Fall wäre, wie x für einen andern, so würde, nach der Natur einer jeden proportionalen Gleichung, eigentlich das Resultat sein B $+ 2\alpha + x$. Durch die Reduction aber wird es verkleinert, und den Vordergliedern gleichgestellt. In diesem Falle konnte es nun reducirt werden, entweder auf die Gesetzbestimmung in , d. h. wie sie in α war, oder auf die Gesetzbestimmung in x, d. h. wie sie in x war. Wenn wir nun der Deutlichkeit wegen in dem Mittelsatz den Fall bezeichnen mit (α) und die Bestimmung mit α, und ebenso den Fall in der zu deducirenden Bestimmung mit (x) die Bestimmung selbst mit x, so würde mit Einschluss der Reduction die Formel lauten:

$$A(\alpha) - \alpha = B(\alpha) + \alpha :: A(x) + x = B(x) + \alpha$$
$$\text{oder } B(x) + x.$$

Ist α gleich x in der Bestimmung, dann läuft es auf Eins hinaus; sind sie aber verschieden, dann wird B (x) $+ \alpha$ דיו אעיקרא דדינא und B (x) $+$ x דיו אסוף דינא von den rabbinischen Commentatoren genannt. In der Praxis ist der Unterschied von keiner Bedeutung. Denn da man in der Feststellung auf das Gesetz die höchstmögliche Reduction anwenden muss, und nur das Allersicherste zu übertragen berechtigt ist, so muss der Reduction die weiteste Ausdehnung gelassen, und das Resultat bis auf das Kleinste beschränkt werden. Ist darum nach der Natur des Schlusses das α geeigneter und leichter zu übertragen, so wird dieses deducirt, und eben so umgekehrt.

§. 229.

Aus dieser Anwendung des Grundsatzes entspann sich jedoch eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Tarfon und den Weisen [1]; und wenngleich die Meinung des erstern verworfen wurde, so hat sie dennoch mitunter so

1) Baba Kama 25, a.

tief sich der Ansicht der Talmudisten eingeprägt [1]), dass wir sie nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Wenn nämlich der durch die höchstmögliche Reduction sich ergebende Schlusssatz ein solches Resultat giebt, das zu der ausdrücklichen Bestimmung der Bibel nichts Neues hinzufügt, mit andern Worten, wenn die Bestimmung α so wohl für den Fall (α) als für den Fall (x) in der Bibel angegeben war, durch den Schluss nun für den Fall (x) aber aus A die Bestimmung x gefolgert wurde, so würde durch eine Reduction auf α die Kraft und die Bedeutung des ganzen Schlusses annihilirt worden sein; weil α ja ohnehin schon durch die Angabe der Bibel bekannt und bestimmt war; in einem solchen Falle, ist die Meinung des R. Tarfon, darf die Reduction nicht in dieser Ausdehnung angewendet werden; sondern sie kann nur auf x beschränkt werden, um dem Schluss einige Bedeutung auf das Resultat zu lassen [2]). Die Weisen bestrei-

1) B. Meziah 95, a. In dieser Stelle scheint es zwar, als wenn R. Tarfon nirgends דין sage, was Tosif. הניחא rügt; indessen die Erklärung zu dieser Stelle ist, wie uns bedünkt, folgende. Dass der שואל bezahlen muss גנבה ואבדה, gehet aus der Schrift von selbst hervor; denn wenn er אנס vergüten muss, um wie viel mehr eine גנבה ואבדה; von שמר שכר würde aber bewiesen werden, dass er dieses letzte selbst בבעלים zahlen müsste, wogegen die ganze Verhandlung streitet. Der Talmud leitet darum von שמר שכר her, dass שואל bei גנבה ואבדה und גנבה בבעלים frei von jedem Ersatz sei. Dass nun שואל aber גנבה ואבדה בבעלים bezahlen muss, gehet, wie gesagt, aus dem Satze der Bibel hervor, und deswegen ist איפריך ק"ו, der von ש"ש, wobei dann R. Tarf. keine Reduction anwendet. — Dass man aber nach dem היקש von שמר שכר Etwas ableiten soll, was an ihm sich gar nicht vorfindet, nämlich: die Vergütung בבעלים, von welcher er doch gerade jetzt durch den היקש frei ist, hat wohl seinen Grund darin, dass der היקש auf die Gestaltung des ק"ו nicht zu influiren berechtigt sei. Es ist darum für den ק"ו der biblische Ausspruch allgemein zu rechnen, und die Vergütung גניבה ואבדה sowohl בבעלים als שלא בבעלים. d. h. für den Schluss, zu setzen. Denn דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בק"ו Sebachim 49, a. mag nur bei קדשים anwendbar sein.

2) Diese Annahme, dass R. Tarfon zwar einen דין anwende, ihn aber nur nicht in solcher Schärfe durchgeführt wissen will, ist im Talmud nicht deutlich genug ausgesprochen, scheint indessen der wesentliche Sinn seiner Ansicht zu sein. Die Stelle in B. Kama l. l. 25, a. muss nicht direct genommen werden; auch ist der Beweis aus der Schrift nur eine אסמכתא.

ten diese Rücksicht, und meinen, man könne gleichwohl die höchstmögliche Reduction vornehmen.

§. 230.

Wir haben bis jetzt den Schluss, nach seinem ganzen Umfange, nach seinen Arten, in seiner Umkehrung, und in seiner Beschränkung durch die Reduction, in der einfachen Potenz, kennen gelernt, und wollen dieses Alles an einem Beispiele nachweisen und klar machen. In der Schrift ist es festgesetzt (wir geben es nach Erklärung der Rabbinen) Exod. 21, 35. „Stösst (mit dem Horn) ein Ochs einen andern, (gleichviel wo, es ist Nichts bestimmt), dann verkauft man den lebenden Ochsen (den Stösser) und theilet sein Geld (d. h. man verwendet das Kaufgeld zur Deckung des halben Schadens); und auch den getödteten theilen sie unter sich". Also für die Hälfte des Schadens, gleichviel wo er zugefügt wird [1]), muss der Eigenthümer für das Stossen seines Viehes, oder für eine ähnliche Beschädigung, mit seinem Vieh aufkommen [2]). Eine Beschädigung mit dem Horn wird als gewaltsamer Ausbruch der Wildheit betrachtet, und ein jeder solcher Schaden damit parallelisirt. Im Talmud führt er den Namen קרן, und wir wollen ihn

1) Mit Ausname des רשות מזיק, das jedoch nicht hierher gehört. Denn der Grund dafür ist, dass das beschädigte Vieh dort hinzukommen nicht berechtigt sei.

2) Die Auslegung dieses Verses ist wohl zu berücksichtigen. Streng nach dem Wortsinne sollen der Eigenthümer des beschädigenden Viehes und der des beschädigten sich theilen in dem Werthe des Stössers und des gestossenen Viehes. Also konnte aber der Talmud das Gesetz nicht gelten lassen, weil es ihm unannehmbar erschien; denn es würde dann Fälle geben, in welchen der Eigenthümer des Stössers noch Vortheil haben dürfte; wenn nämlich, was doch leicht möglich ist, der getödtete Ochs mehr werth ist, als der Stösser. Auch schien dem Talmud der Zusatz ומכרו beim Lebenden und nicht beim Todten ganz unerklärlich. Er bezieht daher wahrscheinlich das „und theilen sich das Geld" auf den Gestossenen; dessen Werth, wie er am Leben war, wird halbirt, und auch der Werth des Aases; also der wirkliche Schaden wird getheilt, und von dem Gelde des verkauften Stössers gedeckt. Das Suffix von כספו beziehet sich demnach auf שור רעהו.

„Gewaltschaden“ (G.Sch.) nennen. — Ferner heisst es, Exod. 22, 3. „lässt Jemand sein Vieh weiden Feld oder Weinberg, oder lässt frei sein Vieh (umherlaufen), und es weidet auf eines Andern Feld; das Beste seines Feldes und das Beste seines Weinberges muss er (dafür) zahlen“. Bei dieser Beschädigung muss der Eigenthümer den ganzen Schaden ersetzen; dagegen nach der Verordnung der Schrift nur dann, wenn er in dem Eigenthume des Beschädigten verübt wird; denn es heisst „in dem Felde und dem Weinberge eines Andern“, an einem Orte, an dem der Beschädigende nicht hinzugehen berechtigt war. Man nennt die Beschädigung an solchem Orte רשות הניזק „Besitz des Beschädigten“ (Bs. Bsch.); einen jeden andern Ort, wohin sich auch der beschädigende Ochs hinbegeben durfte רשות הרבים „öffentlicher Platz“ (O. Pl.); dieser Schaden ward mit dem Fusse und mit dem Zahne zugefügt. Er wird betrachtet als die natürliche Folge des freien viehischen Willens, der einen Nutzen oder ein Vergnügen sich erstrebt, und ein jeder ähnliche Schaden damit parallelisirt. Im Talmud wird er, nach der Basis des Gesetzes, wie beim קרן oben, שן ורגל „Zahn und Fuss“ benannt, wir werden ihn Willenschaden (W.Sch.) nennen. Ein solcher Schaden nun wird im Besitze des Beschädigten רשות הניזק mit dem ganzen Ersatz vergütet, und ist an einem öffentlichen Platze רשות הרבים, wenn dort Etwas gelegen, und zertreten oder aufgefressen wurde, ganz frei; während ein Gewaltschaden an jedem Platz, aber nur mit der Hälfte des Ersatzes חצי נזק zu vergüten ist. Dieses constatirt aus dem Texte nach der einfachen Auffassung, bevor der Talmud noch irgend eine Deduction vorgenommen hat. Nun beginnt er seinen Schluss und seine Deductionsversuche.

§. 231.

Beim Gewaltschaden im Besitze des Beschädigten hat die Schrift keine ausdrückliche Bestimmung gemacht. Sie at es unbestimmt mit dem auf öffentlichen Plätzen zusammengeworfen. Wir würden nun folgenden Schluss

etwa machen [1]. Wenn der Willenschaden, der doch zu den gewöhnlichen gehört, den ganzen Ersatz verlangt, um so eher müsste man für den Gewaltschaden, der doch zu den ausserordentlichen und ungewöhnlichen gehört, im Besitz des Beschädigten den ganzen Schaden zahlen. Dieses wäre ein Schluss, der auf einer verständigen Ansicht beruhet. Wir bezeichnen in Abbreviaturen die Glieder des Schlusses, und zwar den natürlichen Willenschaden, mit W.Sch., den wilden gewaltsamen Schaden mit G.Sch., den ganzen Schadenersatz mit Gz.Es., und die seltene und ungewöhnliche Wiederkehr des Schadens mit Ungw. Die Formel würde dann lauten:

$$\text{WSch.} - \text{Ungw.} = \text{WSch.} + \text{gz.Es.} :: \text{GSch.} + \text{Ungw.} = \text{GSch.} + \text{gz.Es.}$$

$$A - \alpha = A + x :: B + \alpha = B + x.$$

Die Reduction ist hiebei schon angewendet.

§. 232.

Ein solcher Schluss kommt im Talmud nicht vor, dagegen wird ein anderer gemacht [2]. Er beruht auf der vorkommenden gesetzlichen Bestimmung. Es wird nämlich gefolgert, wenn der Willenschaden an öffentlichen Plätzen (O.P.) frei ist, gleichwohl aber für den Gewaltschaden dort der halbe Ersatz (hlb.Es.) gezahlt werden muss, so muss im Besitz des Beschädigten (Bs.Bsch.), wo für den Willenschaden voller Schadenersatz gezahlt werden muss, für einen Gewaltschaden das Anderthalbmale des Ersatzes gezahlt werden. Den Gegensatz bildet hier der Schadenersatz an öffentlichen Plätzen, und wir nennen diese eigenthümliche Bestimmung des Gesetzes, die diese Eigenthümlichkeit ausmacht, α, den Ort und den Fall, wenn diese Bestimmung ihre Geltung hat, (α); desgleichen das zu deducirende Gesetz x, und den Fall, in dem es angewendet werden soll, (x). Die Formel lautet dann:

1) Es kömmt ein solcher Schluss im Talmud durchgeführt nicht vor; wir führen ihn nur des Beispiels wegen hier an.

2) Baba Kama 25, a.

W.Sch. O.P. — hlb.Ers. = G.Sch. O.P. + hlb.Sch.::
A (α) — α = B (α) + α ::
WSch.Bs.Bch.+ Gz.Ers. = G.Sch.Bs.Bsch + hlb.Gz.Ers
A (x) + x = B (x) + x + a[1])

Oder umgekehrt:

W. Sch. O.P. — hlb.Ers. = W.Sch.Bs.Bsch + Gz.Ers.::
A (α) — α = A (x) + x ::
G. Sch. O.P. + hlb.Ers. = G. Sch. Bs.Bsch + GzhlbErs.
B (α) + α = B (x) + x + a

Oder man kann den Schluss noch anders führen. Man verwandelt nämlich den Gegensatz und die Bestimmung zu Trägern der Sätze, die dann als blosse Namen dienen, während die jetzigen Glieder den Gegensatz und die Bestimmung bilden. Man sagt nämlich, wenn an öffentlichen Plätzen der Willenschaden ganz frei ist, der Gewaltschaden dagegen zur Hälfte ersetzt werden muss; so muss im Besitz des Beschädigten, allwo der Willenschaden den ganzen Ersatz fordert, für den Gewaltschaden das Anderthalbfache gezahlt werden. Die Formel lautet:

O.P. W. Sch. — hlb. Ers. = O.P. G. Sch. + hlb. Ers. ::
(α) A — a = (α) B + α ::
BsBsch.WSch.+ Gz.Ers. = Bs.Bsch.Gch. + Gz.+ hlbErs.
(x) A + x = (x) B + x + α

§. 233.

Auf diese Schlüsse wird die Reduction angewendet, und man nimmt an, dass man von dem Vordersatze nicht mehr ableiten könne, als er selbst besitzt. Die Reduction kann aber entweder auf den Mittel- oder auf den Hintersatz sich erstrecken, entweder nämlich bis auf den ganzen Ersatz oder gar bis auf den halben. Oder bes-

1) Es sollte eigentlich 2 a sein, indessen das minus α ist dem Begriff nach keine negative Grösse, sondern nur ein Zeichen, dass das α fehle. Wir haben es nur nicht mit o bezeichnen mögen, weil dann zwischen den Gliedern kein Verhältniss und kein Gegensatz vorhanden wäre.

ser, da jeder Schluss umgekehrt werden kann, so würde, selbst wenn die Reduction nur immer auf den Mittelsatz sich erstreckte, da dieser doch verschieden sein kann, das Resultat, der Schlussatz, immer darin zweifelhaft sein, ob es ein ganzer oder ein halber Schadenersatz sei.

Indessen da, wie gesagt, die Reduction in ihrer höchsten Potenz ausgeführt werden muss, so bleibt es hier sicher, dass das Resultat, für den Gewaltschaden im Besitz des Beschädigten, wie an öffentlichen Plätzen nur, der halbe Ersatz sei. Man darf wohl auch nicht, zu Gunsten des Schlusses, das Besitzrecht stören, und den Eigenthümer zum ganzen Schadenersatz verurtheilen wollen; vielmehr ist dieser berechtigt, die Reduction bis zum halben Ersatz zu beansprechen.

Gleichwohl aber tritt gerade in diesem angeführten Beispiele ein Moment hervor, das geeignet wäre, die Reduction in solcher Ausdehnung zu verhindern. Die Gesetzbestimmung nämlich für den halben Ersatz des Gewaltschadens ist in der Bibel allgemein hingestellt, also sowohl am öffentlichen Platze als im Besitze des Beschädigten. Würde darum die Reduction bis auf den halben Ersatz sich erstrecken, so würde aus dem Schlusse Nichts hervorgehen, was nicht schon ohnehin aus der Bibel sich ergäbe. Der Schluss würde ganz seinen Einfluss verlieren, und durch die Reduction annihilirt werden. Dieserhalb ist die Meinung des R. Tarfon, um dem Schluss, den die Schrift doch angewendet wissen will, Bedeutung zu geben, die Reduction in diesem Falle nur auf den ganzen Ersatz zu erstrecken. Er verurtheilt darum den Eigenthümer für einen Gewaltschaden im Besitze des Beschädigten zum ganzen Schadenersatz, weil die Schrift doch selbst solchen Schluss gelten lässt; die Weisen dagegen streiten mit ihm, und wollen beharrlich die Reduction in jedem Falle bis auf's Aeusserste angewendet wissen. Der Unterschied des R. Tarfon war ihnen nicht einleuchtend; sie meinen, der Schluss kann und darf wohl auch annihilirt werden.

§. 234.

Wenn dagegen durch die Reduction der Schlusssatz unter beide Glieder gesetzt wird, wenn dieser in der zu

deducirenden Gesetzbestimmung, trotz seiner Bevorrechtung, noch geringer bleibt als der Mittelsatz in jeder Umkehrung des Schlusses, so verstehet es sich von selbst, dass die Reduction in keiner Meinung ausgeführt werden kann. Denn eine solche Beschränkung des Resultats überschreitet die Grenzen einer Reduction, weil dasselbe auf den Inhalt keines Gliedes reducirt, sondern unter jedes gesetzt wird [1]. Wir übergehen die Ausführung dieses Grundsatzes, weil er sich theils von selbst verstehet, theils die Möglichkeit einer solchen Reduction uns gar nicht recht einleuchtend ist.

Die Widerlegung des Schlusses.

§. 235.

Wir haben bis jetzt die Natur und das Wesen des Schlusses, so wie seine Begrenzung, die Reduction, behandelt und dargestellt. Der Schluss kann aber widerlegt werden. Zu dem Ende wollen wir in aller Kürze, noch ein Mal, und zwar von einer andern Seite, die Glieder des Schlusses bezeichnen. Die Träger der Eigenthümlichkeit und der Gesetzbestimmung waren gleich Null; sie haben also keinen Werth, und wir übergehen sie. Ferner besitzt das eine Glied nicht die Eigenthümlichkeit, das andere nicht die Gesetzbestimmung, denn sie soll diesem ja erst durch den Schluss vindicirt werden. Es bleiben daher als Theile vom Werth, in jedem Schlusse, nur zwei, nämlich die Gesetzbestimmung im Mittelsatze und die Eigenthümlichkeit im Hintersatze, welche beide durch den Schluss in Verbindung gesetzt sind, derart, dass die Eigenthümlichkeit berechtigt sei, die Gesetzbestimmung nach sich zu ziehen. Um dazu aber berechtigt zu sein, muss

1) ספר כרתי־ בית״א ק״ז 22, cf. Kiduschin 5, b. Tosifath וזוק, חופה Die Frage findet gar nicht statt.

Zweifaches constatiren, erstlich dass die Gesetzbestimmung durch nichts Besonderes an den Mittelsatz geknüpft sei, dass diesen Nichts bevorrechtige für die fragliche Gesetzbestimmung; und dann wiederum, dass es auch bestimmt und sicher sei, dass die Gesetzbestimmung mit dieser Eigenthümlichkeit in Verbindung stehe. Es muss vorausgesetzt sein, dass die Gesetzbestimmung an Nichts hafte, dass der Hintersatz, das Hinterglied, mindestens so gut für die Gesetzbestimmung geeignet sei, als der Mittelsatz, und dann wieder, dass jenes sogar noch mehr berechtigt sei, weil es eine Eigenschaft hat, die diesem abgehet. Die Widerlegung des Schlusses würde demnach nach zweien Seiten möglich sein. Man würde nämlich zuerst nachweisen können, dass das zweite Glied, der Hintersatz, nicht so geeignet sei für die Gesetzbestimmung, als das Vorderglied, dass dieses durch etwas Besonderes an demselben gebunden sei, und dann zweitens wiederum, dass gerade diese berechtigende Eigenthümlichkeit nicht die Gesetzbestimmung nach sich zu ziehen pflege.

§. 236.

Die erste Art der Widerlegung beruht nun auf Folgendem. Man wollte eine Gesetzbestimmung übertragen, weil sie an einem Gegenstande oder an einem Verhältnisse sich vorfand, das minder als ein anderes dazu berechtigt und geeignet ist. Dieses wird nun bestritten; man weist nach, dass gerade dieses mehr dafür berechtigt sei. Es findet sich nämlich, dass gerade der Vordersatz eine Eigenschaft oder überhaupt Etwas besitzt, das ihn mehr für die Gesetzbestimmung eignet. Aehnlich war die Widerlegung im מה מצינו und im Combinationsschluss, doch nicht ganz gleich. Dort beruhte die Verbindung auf der biblischen Gleichstellung. Die Bibel nämlich, so hiess es, habe es gewollt, diese Gesetzbestimmung mit dieser Eigenschaft in Verbindung zu setzen. Die Verbindung brauchte nicht einleuchtend zu sein; es genügte, wenn nur das Gegentheil nicht wahrscheinlich war. Die Widerlegung war daher auch nur, dass es möglich sei, die Bibel habe die Gesetzbestimmung an eine andere

Eigenschaft geknüpft; wenn der Zusammenhang auch nicht verständig einleuchtend ist, der Ausspruch der Bibel macht es annehmbar. In unserm Schlusse dagegen beruhete der Grund der Uebertragung der Gesetzbestimmung auf einer Wahrscheinlichkeit; es kann darum auch nur gegen dieselbe eine andere verständige Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden. Es kann nicht angenommen werden, wie beim מ"מ, dass irgend eine Verbindung hier möglich sei, eine Eigenschaft sich vorfinde, die, wenn auch nicht verständig berechtigt, doch von der Bibel vielleicht als Bedingung erklärt worden sei; weil gegen die verständig einleuchtende Verbindung im Schlusse und gegen die aufgestellte berechtigende Eigenthümlichkeit, diese aufgefundene Verbindung und diese Eigenthümlichkeit nicht in Betracht kommen dürfen. Die Widerlegung des Schlusses hat nur dann Gewicht, wenn eine andere wahrscheinliche Verbindung der substituirten entgegengesetzt werden kann [1]. Man sagt dann, dem Hintersatze sei, trotz seiner berechtigenden Eigenthümlichkeit, dennoch die Gesetzbestimmung nicht zu vindiciren, weil dem Vordersatz dieselbe nur in Folge einer andern Eigenthümlichkeit wahrscheinlich adjudicirt sei, die dem Hintersatz abgehet. Man nennt diese Widerlegung פירכא „Widerlegung“, und weil sie zunächst sich auf den ersten Theil des Schlusses bezieht, da für die Gesetzbestimmung, die sich ausgesprochen nur an diesem vorfindet, ein neuer Grund aufgefunden wird, פירכא אעיקרא דדינא „eine Widerlegung gegen den ersten Theil des Schlusses.“ Wir werden sie aus demselben Grunde eine „Widerlegung a priori“ nennen. Zum Unterschiede wird eine Widerlegung, wie sie im מה מצינו und im Combinationsschluss geführt wird, פירכא כל דהוא „eine geringfügige Widerlegung“ genannt, weil sie sich nämlich nicht auf eine einleuchtende Ansicht stützt, während die Widerlegung, die gegen den Schluss angewandt wird, פירכא ohne jeden an-

1) Nur wenn der Schluss selbst auf keiner allzugrossen Wahrscheinlichkeit beruhet, oder gar auf etwas Auffallendem, dann kann auch eine Widerlegung, die minder wahrscheinlich ist, geltend gemacht werden. cf. Kiduschin 30, b. Tosif. מה בן צאן.

dern Zusatz heisst. Wenn man die neu aufgefundene Eigenthümlichkeit, in Folge deren man die Gesetzbestimmung dem A adjudicirt glaubt, β nennen würde, so würde die Formel der Widerlegung a priori lauten:

$$A - \alpha + \beta = A + x :: B + \alpha - \beta = B + (?)$$

Die dem B beizulegende Gesetzbestimmung bleibt in dubio.

§. 237.

Die zweite Art der Widerlegung des Schlusses bestehet in Folgendem. In Folge der berechtigenden Eigenthümlichkeit soll dem Hintersatze die Gesetzbestimmung des Mittelsatzes beigelegt werden. Dies wird widerlegt; es wird nämlich nachgewiesen, dass diese Eigenthümlichkeit nicht mit dieser Gesetzbestimmung in Verbindung steht. Dieses kann aber nur dadurch geschehen, dass anderwärts her nachgewiesen wird: es seien die Gesetzbestimmung und die Eigenthümlichkeit nicht mit einander verbunden. Dies kann auf eine doppelte Weise geschehen, entweder dadurch, dass man die Eigenschaft ohne die Gesetzbestimmung, oder umgekehrt, diese ohne jene vorfindet. Nur auf diese Weise könnte die Schrift, da sie doch ohne practische Anwendung leere Theoreme oder Erklärungen über den Nicht-Zusammenhang nicht aufzustellen pflegt, die Unzulänglichkeit der Verbindung andeuten. Allein der eine Ausweis, dass die Gesetzbestimmung ohne die berechtigende Eigenschaft oder Bedingung sich vorfinde, beweist in unserm Falle Nichts, da dieses ja bei den Vordertheilen schon der Fall gewesen, und gerade aus der Defection der Eigenschaft auf den Gegenstand, an dem sie sich vorfindet, geschlossen worden war. Es soll ferner auch das Negative, dass das x nicht zu adjudiciren sei, nachgewiesen werden, und dieses kann doch wohl nicht aus einem Gegenstande, an dem das x sich gerade vorfindet, ermittelt werden. Es bleibt daher nur der andere Ausweis für die Widerlegung, nämlich dass die berechtigende Eigenthümlichkeit sich ohne die Gesetzbestimmung vorfinde, folglich es nicht nothwendig sei, dass diese am Hintersatze, in Folge der Eigenthümlichkeit, sich vorfinden müsse. Nennen wir das neue zu adhibirende Glied, den neuen Gegenstand

oder das neue Verhältniss, C, so würde die Formel lauten:

$$A - \alpha = A + x \text{ und } C + \alpha = C - x \text{ folglich}$$
$$B + \alpha = B + (?)$$

Denn es ist unentschieden, ob das B dem A oder dem C gleich zu setzen sei. Weil diese Widerlegung von anderwärts her hergeholt wird, so nennt man sie יוכיח, „es beweise"; und weil sie auf den letzten Theil des Schlusses, (denn sie beweist ja, dass die Eigenschaft nicht die Gesetzbestimmung bedingt), sich zunächst bezieht, פירכא אסוף דינא „Widerlegung auf den letzten Theil des Schlusses". Wir werden sie eine „Widerlegung a posteriori" nennen.

§. 238.

Diese Widerlegungsart des Schlusses findet beim מה מצינו und Combinationsschluss nicht statt. Dass die berechtigende Eigenschaft ohne die Gesetzbestimmung vorkomme, kann bei diesen Nichts beweisen, weil damit die Allgemeinheit des Einzelgesetzes auf keine Weise aufgehoben wird. Denn da die Verbindung beider als durch die Schrift gesetzt betrachtet wird, so läuft der aufgefundene Beweis vom Gegentheile, dieser biblischen Bestimmung zuwider, und n o t h w e n d i g muss Eines als Ausname betrachtet werden. Dass man nun die Verbindung zwischen der Eigenschaft nnd der Gesetzbestimmung als Regel gelten lässt, verstehet sich von selbst, weil da die Wahrscheinlichkeit doch möglich und denkbar ist. Anders dagegen ist es mit dem Schlusse des Gegensatzes. Hier beruhete die Verbindung auf einer selbstständigen, verständigen Ansicht; doch eine Stelle der Schrift zeugt dagegen. Es ist dieses also ein Zeichen, dass der Verstand irrthümlich hier geschlossen habe, und dass man eine solche Verbindung nicht aufstellen dürfe. Was uns als eine Berechtigung erschien für die Gesetzbestimmung, ist es keinesweges im Sinne der biblischen Gesetzgebung. — Wiederum aber kann die andere Widerlegung des מה מצינו hier nicht angewendet werden. Wenn nämlich von zwei oder drei Gegenständen ohne erheblichen Grund dieselbe Gesetzbestimmung ausgesagt worden ist, so war das ein Zeichen, die ihnen zukömmliche Ei-

genschaft nicht zu einer Allgemeinheit zu erheben. Nicht so ist es im Schlusse; die in diesem stattfindenden Deductionen beruhen nicht auf der Gleichheit, sondern gerade auf dem Gegensatz. Mag nun den Gegenständen Nichts weiter gleichgestellt werden dürfen, was ihnen der Eigenschaft nach gleich ist; was ihnen vorzuziehen ist, muss doch mindestens gleichgestellt werden können. Es kann darum die Widerlegung des שני כתובים auf den Schluss nicht angewendet werden.

§. 239.

Diese beiden Widerlegungsarten des Schlusses sind nur der Form nach unterschieden. Nur wenn man die einmal aufgestellte Norm des Schlusses fest im Auge hält, sind sie verschiedener Art. Wenn man dagegen den Schluss umkehrt, dann wird, was früher eine Widerlegung a priori war, zu einer Widerlegung a posteriori, und umgekehrt [1]). Wir wollen dieses zunächst in Buchstaben ausführen. War der ursprüngliche Schluss $A - \alpha = A + x :: B + a = B + x$, so lautet die Formel der Widerlegung a priori:

$$A - \alpha + \beta = A + x :: B + a - \beta = B + (?).$$

Kehrt man den ursprünglichen Schluss dagegen um in die Formel:

$$\alpha - A = \alpha + B :: x + A = x + B.$$

so würde dieselbe Widerlegung jetzt lauten:

$$\alpha - A = \alpha + B \text{ und } \beta + A = \beta - B \text{ folglich}$$
$$x + A = x + (?)$$

was gerade die Formel der Widerlegung a posteriori war. Und so wird umgekehrt die Widerlegung a posteriori eine a priori. Die ursprüngliche Formel war.

1) Scheinbar widerstreben einer solchen Umkehrung manche Schlüsse im Talmud, doch liegt dieses nur in der Schwierigkeit der Bildung eines Begriffes aus einer abstracten Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit. Man findet sie indessen bei sorgsamer Forschung heraus; so beispielsweise Chulin 114, b. Die Schwierigkeiten, die der מדות אהרון erhebt, beruhen, nach unserer Meinung, auf der unrichtigen Auffassung des גופים נבדלים oder שני גופים, das nur bei פרי ופרי בשחטה nicht aber bei פרי ופרי בבשול angehet; denn Milch ist kein גוף. Die Widerlegung könnte indessen wohl noch anders aufgefasst werden.

$$A - \alpha = A + x = B + \alpha = B + x.$$

Die Widerlegung a posteriori würde sein

$$A - \alpha = A + x \text{ und } C + \alpha = C - x \text{ folglich}$$
$$B + \alpha = B + (?).$$

Umgekehrt dagegen lautet der ursprüngliche Schluss:

$$\alpha - A = \alpha + B :: x + A = x + B.$$

Dieselbe Widerlegung würde jetzt lauten:

$$\alpha - A + C = \alpha + B :: x + A - C = x \div (?)$$

gerade wie eine Widerlegung a priori.

In Worten ausgesprochen. Wenn der Schluss war, A, das nicht α hat, besitzt gleichwohl x; um so viel eher muss B, das α besitzt, x haben: so war die Widerlegung a priori: A besitzt aber β, und hat darum x; B, das nicht β besitzt, soll darum nicht x haben. Drehet man nun den Schluss um, und sagt: α das nicht bei A statt hat, findet bei B statt, x, das schon bei A statt hat, um wie viel eher muss es bei β statt haben; so wird dieselbe Widerlegung zu einer a poster. werden. Man würde sagen, es beweise β: β findet ebenfalls bei A statt, und doch nicht bei B.

Wiederum war die Widerlegung a poster. gegen den obigen Schluss; nämlich C beweise, das hat ebenfalls β, und doch nicht x, so würde bei Umkehrung des Schlusses dieselbe zu einer a priori werden. Man würde sagen β findet bei C statt und darum auch bei B, x dagegen, das nicht bei C statt findet, findet auch nicht bei B statt. Man würde B dem C gleichstellen.

§. 240.

Wir führen für diese Widerlegungsarten und ihre Umkehrungen ein Beispiel an. Durch die Schrift ist es festgesetzt, dass das Besitzrecht auf eine Sclavin durch Geld, nicht aber durch Beischlaf erworben wird; das auf eine freie Frau wird dagegen schon durch Beischlaf erworben; d. h. eine freie Frau wird schon dann als rechtmässige Ehehälfte betrachtet, wenn der Mann, in der Absicht, die Ehe zu schliessen, den Beischlaf an ihr verübt. Nun macht der Talmud folgenden Schluss: eine Sclavin, die wegen Ungleichheit der Stände nicht leicht acquirirt werden kann, denn sie wird nicht durch Beischlaf als

rechtmässiges Eigenthum betrachtet, wird gleichwohl durch Geld erworben, um wie viel eher muss eine Frau, die schon durch Beischlaf erworben wird, durch Geld erworben werden können; d. h. dass sie als Ehehälfte betrachtet werden muss, wenn das Factum der Geldverabreichung [1]) vor sich gegangen ist. Man setzt bei einem solchen Schlusse das ungleiche Verhältniss der Frau und der Sclavin beiseite, und Beide in Bezug auf die Acquisition als einander gleich; gleichwohl aber hat dann die Sclavin eine geringere Geneigtheit zur Acquisition als die Frau. Geben wir für die Gegenstände und die Gesetzbestimmungen Abbreviaturen, und zwar für „Sclavin" Scl. für „freie Frau" Fr., für „die Acquisition durch Beischlaf" Bsch., und endlich für „die durch Geld" Gld., so lautet die Formel des Schlusses:

Scl. — Bsch. = Scl. + Gld. :: Fr. + Bsch. = Fr. + Gld.

$A - \alpha = A + x :: B + \alpha = B + x.$

In diesem Falle ist eine Reduction nicht anwendbar, weil eine Vergrösserung des Schlusssatzes gar nicht zulässig ist, wenn überhaupt ein solcher Schluss gemacht wird. Denn der Schluss wird, trotz der Form, von Höherm auf Niederes geführt, und das α und x sind nur Mittel für die hinzuzudenkende Acquisition. Es ist also ein umgekehrtes Verhältniss. Die Sclavin nämlich ist schwerer zu erwerben, als die Frau.

Die Widerlegung a priori wird auf folgende Weise geführt. Das Besitzrecht auf die Sclavin ist ein anderes als das auf die Frau; jenes kann durch Geld entäussert, d. h. verkauft werden, eine Frau aber nicht auf gleiche Weise abgetreten. Weil nun das Besitzrecht auf die Sclavin entäusserlich ist, ist es auch nicht so hochwichtig als das auf die Frau. Jene kettet kein so starkes Band; das Acquisitionsrecht ist nicht so ausgedehnt, folglich dürfen die Mittel, dieses zu erwerben, minder heilig und wichtig sein. Geld daher genügt gerade für die Acquisition einer Sclavin, nicht für die einer Frau. Dass der verübte Beischlaf nicht das Besitzrecht auf jene verschafft, mag, wenn wir überhaupt den Grund, was gar nicht nöthig ist, erklären

1) Eine Ceremonie, die bei der Verheirathung stattfindet.

wollen, in dem Verhältniss der Sclavin zum Herrn liegen. Nennen wir die Entäusserbarkeit durch Geld oder den Verkauf (Vkf.) β, so lautet die Form:

Scl — Bsch + Vkf = Scl + Gld :: Fr + Bsch — Vkf = Fr + (?)

$A - \alpha + \beta = A + x :: B + a - \beta = B + (?)$

Die Widerlegung a posteriori geschieht dagegen durch einen anderwärts hergeholten Gegenstand, an welchem nachgewiesen wird, dass er nach dem ausdrücklichen Gesetz der Schrift, wohl durch Beischlaf, nicht aber durch Geld erworben wird. Es könne daher die Frau gerade diesem gleichzustellen sein. Die Frau des verstorbenen, kinderlosen Bruders, die Schwägerin, wird als Ehehälfte des lebenden Bruders, der sie entweder zu ehelichen, oder nach einer gewissen Ceremonie zu entlassen, verpflichtet ist, wohl durch den verübten Beischlaf, nicht aber durch Geldverabreichung betrachtet. Der Acquisition dieser Schwägerin gleich kann auch die der Frau sein; die verständige Verbindung oder Gegeneinanderstellung beider Acquisitionsarten ist durch den Spruch der Schrift aufgelöst. Das Eheverhältniss wird demnach wohl durch den verübten Beischlaf, nicht aber durch Geld bindend. Nennen wir die Schwägerin (Schw.) C, so lautet die Formel:

Scl. — Bsch. = Scl. + Gld. u. Schw + Bsch. = Schw. — Gld.

$A - \alpha = A + x$ u. $C + \alpha = C - x.$

folglich Fr. + Bsch. = Fr. + (?)

$B + \alpha = B + (?)$

§. 241.

Kehren wir indessen den ursprünglichen Schluss um, so verändern sich die Formeln beider Widerlegungsarten. Man sagt: wenn der Beischlaf, der bei Acquisition einer Sclavin nicht wirksam ist, die Ehe mit einer Frau gültig macht, um so viel eher müsste Geld, das selbst die Acquisition einer Sclavin bestätigt, die einer Frau gültig machen. Die Formel lautet:

[1]) Bsch. — Scl. = Bsch. + Fr. :: Gld. + Scl. = Gld. + Fr.

$\alpha - A = \alpha + B :: x + A = x + B.$

1) Hierbei wird auf die Verschiedenheit der Acquisitionsmittel keine Rücksicht genommen, sondern nur auf ihren Werth, inwieweit nämlich sie ihre Bindekraft ausdehnen.

Eine Widerlegung a priori wird hier zu einer a posteriori. Jene nämlich war der Verkauf, der wohl bei einer Sclavin, nicht aber bei einer Frau statt findet. Es ist dieses also, in diesem Falle, nichts anderes als ein Beweis; nämlich, dass es einen andern Gegenstand gebe, der ebenfalls bei der Sclavin, nicht aber bei der Frau statt finde; und diesem gleich könne auch das Verhältniss in Betreff des Geldes sein. Eine Widerlegung a priori ist es nicht mehr, weil der Verkauf mit dem ersten Gliede nichts Gemeinsames hat. Die Formel würde jetzt lauten:

$$\text{Bsch.} - \text{Scl.} = \text{Bsch.} + \text{Fr. u. Vkf.} + \text{Scl.} = \text{Vkf.} - \text{Fr.}$$
$$\alpha - A = \alpha + B \text{ u. } \beta + A = \beta - B.$$

folglich
$$\text{Gld.} + \text{Scl.} = \text{Gld.} + (?)$$
$$x + A = x + (?)$$

Die Widerlegung a posteriori wird endlich zu einer a priori bei derselben Umkehrung des Schlusses. Jene nämlich war der Beweis von der Schwägerin, die wohl durch Beischlaf, nicht aber durch Geld acquisible ist; sie wird jetzt, da sie Nichts mehr beweist, denn ein solches Verhalten kann auf diesen Schluss keinen Einfluss haben, zu einer Widerlegung a priori. Denn wir finden jetzt darin einen Vorzug des Acquisitionsmittels durch Beischlaf, vor dem durch Geld, folglich kann auch daran das Verhältniss der Frau geknüpft sein, so dass die Acquisition derselben ebenfalls nur durch Beischlaf, nicht aber durch Geld Gültigkeit erhält. Diese beiden Eigenthümlichkeiten der Acquisitionsmittel werden parallelisirt. Es wird gesagt, deswegen finde die Beischlaf-Acquisition bei der Frau statt, weil sie auch bei der Schwägerin statt hat, nicht so die Geld-Acquisition, die bei dieser nicht stattfindet. Die Formel ist nun:

$$\text{Bh} - \text{Scl} + \text{Sch} = \text{Bh} + \text{Fr} :: \text{Gld} + \text{Scl} - \text{Sch} = \text{Gld} + (?)$$
$$\alpha - A + C = \alpha + B :: x + A - C = x + (?)$$

§. 212.

Die Worte, deren sich der Talmud, in der Regel, zur Anführung dieser beiden Widerlegungsversuche, bedient, sind folgende. Die Widerlegung a priori ist mit den Worten eingeleitet מה פלוני שכן — תאמר שכן „was

wohl dafür (der Grund), dass es so ist — nenne es, weil es so ist"; die a posteriori mit der Redensart פלוני יוכיח שכן „jener beweise, der so ist."

Restitutions-Versuche.

§. 243.

Der Talmud bleibt nicht immer bei der Widerlegung des Schlusses stehen, sondern er sucht oft diesen zu retten. Da es ihm aber in der Regel nur um die logische, nachweisende Begründung des Gesetzes zu thun ist, so kann dieses auf eine doppelte Weise geschehen. Der Schluss kann nämlich entweder in seiner Form aufrecht erhalten werden, oder aber dasjenige, was durch den Schluss deducirt wurde, auf eine andere Weise abgeleitet werden. Bei diesem letzten Verfahren wird die Richtigkeit der Widerlegung zum Theil zugestanden, und die Form des Schlusses aufgegeben, um nur den Inhalt, die Gesetzbestimmung, zu erhalten. Die Glieder des Schlusses oder das Wesen des Gegensatzes werden verändert, doch der Schlusssatz bleibt seinem Inhalte nach. Es giebt demnach zweierlei Hauptarten von Restitutionsversuchen; der Schluss wird nämlich in seiner ursprünglichen Gestalt, oder nur verändert beibehalten.

Erster Restitutions-Versuch.

Wenn der Schluss wieder in seiner ursprünglichen Gestalt hergestellt werden soll, dann muss die Widerlegung beseitigt werden. Die Widerlegungsarten aber waren zweifach, und so sind auch zweifach die Restitutions-Versuche dieser Art. Denn nach derselben Weise, nach welcher der Schluss bis so weit geführt und widerlegt wurde, muss er auch ergänzt werden. Es muss demnach an dem Gegenstande der Widerlegung Etwas auf-

gesucht und aufgefunden werden, was denselben eben so unfähig macht, als früher den Schluss. Derselbe Grundsatz nnd dieselbe Methode, die bei diesem angewendet werden, müssen auch bei der Widerlegung angewendet werden. Die Widerlegung a priori war gegen das Vorderglied des Schlusses gerichtet, und es war an ihm noch ein anderes Verhältniss nachgewiesen, das nur dasselbe allein für die Gesetzbestimmung befähigt; die Widerlegung a posteriori gegen den Mittelsatz, und man zeigte die Möglichkeit einer Nicht-Verbindung zwischen dem Verhältnisssatz und der Gesetzbestimmung. Jene wird dadurch zu einem neuen Verhältnisssatz zwischen den Gliedern; dieser zu einem neuen Satze, und in Verbindung zu dem Hintersatz Grund zu einer neuen Combination. Die beiden Widerlegungs-Versuche waren gegen die beiden Thesen, auf welchen jeder Schlusssatz beruhet, gerichtet, und werden, wenn sie der Form nach mit dem ganzen Schluss vereinigt werden, jede einzeln gerade das Entgegengesetzte von der Thesis, die sie widerlegen sollten. Die Widerlegung a priori weist an dem Vordersatze eine grössere Berechtigung für die fragliche Gesetzbestimmung nach, und wird dadurch zur zweiten Thesis des Schlusses, in welcher die grössere Berechtigung des einen Gliedes vor dem andern nachgewiesen wird. Die Widerlegung a posteriori zeigt nach, dass die Gesetzbestimmung nicht geknüpft zu sein pflege an die erwähnte Eigenthümlichkeit; sie wird zur ersten Thesis des Schlusses, nämlich, dass die Gesetzbestimmung gerade geknüpft sei an die Nicht-Existenz einer Eigenthümlichkeit. Wie bei dem Schlussatz zwei Thesen geltend gemacht werden mussten, nämlich der Hintersatz sei so gut berechtigt als der Vordersatz, und dass jener sogar noch mehr berechtigt sei; so wird jetzt durch die Widerlegung gerade das Entgegengesetzte von dem, aber in derselben Form, behauptet. Die Widerlegung a priori weist nach, dass das Vorderglied mehr berechtigt sei; die Widerlegung a posteriori, dass der Hintersatz, mit seiner Eigenthümlichkeit, nicht so gut berechtigt sei, als der Vordersatz. Die Widerlegung der Widerlegung, oder die Restitution des Schlusses muss also wieder in derselben Ordnung vor sich gehen. Wie die Widerlegung gegen den ursprünglichen

Schluss gerichtet war, so muss sie jetzt gegen die Widerlegungsversuche geführt werden.

§. 241.

War nun der Widerlegungsversuch a priori gerichtet gegen die Thesis, dass der Hintersatz so gut berechtigt sei für die Gesetzbestimmung als der Vordersatz, also gegen die Gleichheit, so wird durch denselben nachgewiesen, dass dem nicht so sei, dass der Hintersatz weniger berechtigt sei als der Vordersatz; es wird gezeigt, dass der Vordersatz eine Eigenthümlichkeit habe, die dem Hintersatz abgehet, und die ihn mehr berechtigt für die Gesetzbestimmung. Soll dieses wiederum widerlegt, d. h. soll der Schluss restituirt werden, so muss man nachweisen, dass diese aufgefundene Eigenthümlichkeit nicht die Gesetzbestimmung nach sich zu ziehen pflege. Dieses kann nur durch einen anderweitig aufgefundenen Gegenstand geschehen, an welchem nachgewiesen wird, dass diese Eigenthümlichkeit nicht mit der Gesetzbestimmung in Rapport steht. Dieser Erweis ist in dieser Beziehung ein יוכיח, kann aber nicht unter denselben Bedingungen wie oben stattfinden. Bei dem obern Erweis der Widerlegung a posteriori, war ermittelt worden, dass die Eigenthümlichkeit ohne die Gesetzbestimmung vorkomme; dadurch war der Schluss widerlegt. Durch solche Ermittelung aber kann der Schluss nicht wieder hergestellt werden. Denn da an diesem neuangeführten Gegenstande gerade die fragliche Bestimmung sich nicht vorfindet, so kann doch unmöglich daraus für den Hintersatz die Adjudicirung der fraglichen Gesetzbestimmung gefolgert werden. Es soll das Positive, nämlich, dass das x stattfinde, erwiesen werden, und dieses kann doch auf keine Weise aus einem Gegenstande bestimmt werden, an dem es nicht statt findet. Im Gegentheil man würde noch eher daraus für den Hintersatz schliessen, dass ihm nicht die Gesetzbestimmung zukömmlich sei. Denn dieser neuaufgefundene Gegenstand besitzt doch eine berechtigende Eigenthümlichkeit, und hat dennoch nicht die Gesetzbestimmung; um wie viel weniger dürfte sie der Hintersatz haben, der

diese Eigenthümlichkeit nicht hat. Es kann daher aus einer solchen Widerlegung der Widerlegung, die Richtigkeit des Schlusses nicht gefolgert werden. Die Restitution muss darum hier auf eine andere Weise geführt werden, nämlich: die aufgefundene Eigenthümlichkeit sei nicht der zureichende Grund für die Gesetzbestimmung, weil diese ohne jene an einem Gegenstande sich vorfinde; folglich ist in dem Vordersatze kein berechtigender Grund für die Gesetzbestimmung vorhanden, und der Vordersatz ist daher dem Hintersatze nicht vorzuziehen. Was bei der oben angeführten Widerlegung keine Bedeutung hatte, das gilt in unserm Falle allerdings als Widerlegung; weil gerade das Gegentheil erwiesen werden sollte. Wir nennen, zum Unterschiede von der obern Widerlegung a posteriori, diese Widerlegung der Widerlegung: eine Restitution a posteriori, weil der Erweis ebenfalls von anderwärtsher adhibirt wird, und gegen die Behauptung aus Thatsachen streitet; sie wird immer angewendet gegen eine Widerlegung a priori. Wenn wir den neuen adhibirten Erweis C nennen, so würde die Formel lauten:

$A - \alpha + \beta = A + x$ und $C + \alpha$ [1] $- \beta = C + x ::$
$B + \alpha - \beta = B + x$.

In Worten wird die Restitution etwa folgendermassen lauten. Der Schluss war widerlegt worden, dadurch dass man sagte, A habe darum die Gesetzbestimmung x möglicherweise vor B voraus, weil es auch die Eigenthümlichkeit β voraushabe; es wird nun durch C erwiesen, dass nicht der veranlassende Grund für x sei, weil

1) Es ist für uns gleich ob C die Eigenthümlichkeit α hat oder nicht. Es ist indessen wahrscheinlich, wenn kein weiterer Verlauf stattfindet, sondern der Schluss hier verbleibt, dass C sie habe, weil sonst der einfache Schluss gleich von C geführt werden könnte, und eine Widerlegung a priori durch das β nicht zulässig gewesen wäre, welche dann auch hätte erspart werden können. Wenn das C aber α hat, dann sollte streng genommen sowohl α als β, oder keines von beiden, als zureichender Grund für x betrachtet werden. Allein wenn dieses auch wäre, so würde doch immerhin für das B das x deducirt werden können. Es ist aber in der That nicht also; denn dass das α ein Grund für x sei, das hatte sich von selbst dem Verstande ergeben, und ist auch nicht widerlegt; dass aber nicht das β der Grund sei, das ist aus dem Restitutionsversuch ermittelt und erwiesen.

dieses das β nicht habe, gleichwohl aber das x. Es resultirt also daraus, dass nicht β der Grund sei, folglich muss B, das jetzt in keiner erheblichen Weise dem A nachstehet, da β ja gegen x indifferent ist, um so eher x haben, da es ja α gar voraus hat, das doch nach einer verständigen Vermuthung oder gesetzlichen Wahrscheinlichkeit mit x in Verbindung zu setzen ist [1]).

§. 245.

Wir führen dafür ein Beispiel an [2]), das wir im Verlauf noch Gelegenheit werden finden besonders anzuwenden. Es war zum Theil schon oben angeführt, kommt aber hier unter einer andern Gestalt, nach einer andern Meinung, vor. Fleisch in Milch darf nicht gekocht, und Gekochtes nicht gegessen werden, (Mfl.). Nun soll aber erwiesen werden, dass nicht nur der Speisegenuss, sondern auch jeder andere Genuss oder jedes Niessrecht verboten sei (vbt. N.R.). Es wird auf folgende Weise gefolgert: ערלה i. e. die Frucht eines Baumes, der noch nicht drei Jahre alt ist, oder der sich an der Stelle, an welcher er jetzt wächst, noch nicht drei Jahre befindet, also die ersten Baumfrüchte (Bfr.), sind für Speisegenuss sowohl als für jeden andern Genuss verboten; wenn nun diese Frucht, mit der doch nichts Verbotenes vorgenommen wurde, so weit und so streng verboten ist, um wie viel eher müsste ein Milchfleisch-Gekochts, dessen Zubereitung schon verboten ist (vbt. Zbr.), für jeden Genuss oder jedes Niessrecht untersagt sein. Der Schluss also war:

$$\begin{array}{ccccccccc} \text{Bfr.} & - & \text{vbt. Zbr.} & = & \text{Bfr.} & + & \text{vbt. N.-R.} & :: \\ A & - & \alpha & = & A & + & x & :: \\ \text{Mfl.} & + & \text{vbt. Zbr.} & = & \text{Mfl.} & + & \text{vbt. N.-R.} & \\ B & + & \alpha & = & B & + & x & \end{array}$$

1) Der Schluss in dieser Form hat, obgleich das C das ʼ besitzt, dennoch nicht nur die Kraft des Combinationsschlusses, sondern des wirklichen Schlusses; weil er von A anfängt. Es wird daher „eine geringfügige Widerlegung“ פירכא כל דהוא nicht angewendet. Vrgl. w. u. und §. 236. In §. 217. war solche Widerlegung nicht anwendbar, weil der Schluss sich nur auf die Gleichheit der Glieder stützte, und dem B das x nicht zusondern abgesprochen werden sollte.

2) Chulin 116, b.

Dieser Schluss wird durch eine Widerlegung a priori beseitigt. Es wird nämlich gesagt: Die ersten Früchte seien von ihrem natürlichen Entstehen an, d. h. seitdem sie sind, von Anbeginnn (v. Abg.), verboten, und dieserhalb erstreckt sich das Verbot auf jeden Genuss und jedes Niessrecht; dagegen das Milchfleisch-Geköchts, in seinen einzelnen Theilen ganz erlaubt war, da das Verbot erst durch die Mischung entstand. Dieses ist darum nicht so alt, und erstreckt sich vielleicht auch nicht so weit.

Bfr. — vbt. Zbr. + v. Abg. = Bfr. + vbt. N. R. ::
A — α + β = A + x ::
Mfl. + vbt. Zbr. — v. Abg. = Mfl. ÷ (?)
B + α — β = B + (?)

Die Widerlegung dieser Widerlegung, die Restitution des Schlusses geschieht durch einen von anderwärts her hergeholten Erweis, dass nämlich die Gesetzbestimmung, in Betreff des Verbotes jeglichen Genusses oder Niessrechtes, nicht geknüpft sei an die Eigenschaft, dass der Gegenstand von Anbeginn an verboten sei. Denn Gesäuertes (Brod) an den Ostertagen (Gs. Ost.) ist doch nicht von seinem Entstehen an verboten, und gleichwohl für jeglichen Genuss untersagt. Es hängt also das Verbot eines jeden Genusses nicht von dem Verbot seit seiner Entstehung ab; folglich kann jenes Verbot jeglichen Genusses bei den ersten Früchten eines neuen Baumes nicht daran geknüpft sein, dass sie von ihrer Entstehung an verboten sind, und es muss darum auch auf das Milchfleisch-Geköchts, das noch dazu auf eine verbotene Weise zubereitet ist, übertragen werden können.

Bfr. — vbt. Zbr. ÷ v. Abg. = Bfr. ÷ vbt. N. R. u.
A — α + β = A + x u.
Gs. Ost. + [1] vbt. Zbr. — v. Abg. = Gs. Ost. ÷ vbt. N. R. ::
C + α — β = C + x
Mfl. + vbt. Zbr. — v. Abg. = Mfl. + vbt. N. R.
B + α — β = B + x

1) Wir setzen hier חמץ בפסח auch als נעבדה בה עבירה, etwa weil es aufbewahrt wurde, um das Beispiel vollständig zu machen, und Raschi Sota 29, b. הצד השוה שבהן hält es dafür. Indessen selbst angenommen, was wohl auch wahrscheinlich ist,

§. 246.

War die Widerlegung eine a posteriori, d. h. gegen die zweite Thesis des Schlusses, dass nämlich der Gegenstand des Hintersatzes sogar noch mehr berechtigt sei, gerichtet, und durch einen anderwärts hergeholten Beweis nachgewiesen, dass die Eigenschaft α sich nicht für die Gesetzbestimmung x eigene, weil jene ohne diese sich vorfinde; so muss die Widerlegung dieser Widerlegung, die Restitution des Schlusses, wiederum dadurch geschehen, dass für das Nichtvorhandensein der Gesetzbestimmung eine Ursache an dem Gegenstande aufgefunden wird, die nur diesem Gegenstande allein zukömmlich ist. Es hat diese Restitution mit der Widerlegung a priori darin Aehnlichkeit, dass sie an dem Gegenstande selbst den Grund und das Motiv für die bei ihm vorherrschenden Bestimmungen aufsucht und angiebt; sie unterscheidet sich aber darin, dass in der Widerlegung a priori für das Vorhandensein der Gesetzbestimmung, hier für das Nichtvorhandensein ein Grund und eine Eigenschaft ermittelt und aufgefunden werden, der aufgefundene Grund oder die Eigenthümlichkeit also gerade das x negirend sein müssen. Eine andere Widerlegung solcher Widerlegung a posteriori ist nicht denkbar. Denn da diese sich auf einen Gegenstand stützt, so muss, wenn sie widerlegt werden soll, Etwas an diesem aufgefunden werden, das ihn für den Erweis untauglich macht; ein anderer Gegenstand, den man anführen dürfte, und der das Gegentheil an sich darstellen würde, könnte Nichts mehr bekunden, als was schon entweder aus dem Vordersatze ganz eben so, oder gar für den Schluss noch besser constatirt. Es würden am Ende die beiden Gegenstände auch nur miteinander in Widerspruch stehen, und das Resultat für den Hintersatz zweifelhaft sein; da man diesen eben so wohl

dass es nicht נעבדה בה עב רה sei, so konnte doch immer nicht von חמץ בפסח der Schluss angefangen werden, weil, wie sich im weitern Verlanf zeigen wird, dieses eine andere Eigenthümlichkeit hat; nämlich כרת. Es ist darum für uns gleich, ob es plus oder minus vbt. Zbr. ist.

dem einen, als dem andern Gegenstande gleichstellen dürfte. Es bleibt daher nur für die Widerlegung der Widerlegung a posteriori derjenige Erweis übrig, den wir eben dargestellt haben, und der an dem Gegenstande selbst den Grund erweist für das Nichtvorhandensein der Gesetzbestimmung. Insofern er aber an dem Gegenstande selbst ist, so ist er a priori, und wir nennen diese Widerlegung der Widerlegung a posteriori: eine Restitution a priori. Die Formel lautet dann, wenn man die neue an der Widerlegung a posteriori aufgefundene Eigenschaft β nennt, wie folgt:

$A - \alpha \pm$ [1] $\beta = A + x$ und $C + \alpha - \beta = C - x$::
$B + \alpha + \beta = B + x$

In Worten ausgesprochen. Es war gegen den Schluss eingewendet worden, dass α nicht mit x in Verbindung stehe, weil ja auch in C das α ohne das x sich vorfinde. Hiergegen wird nun bemerkt, dass der Grund dafür sei, weil C auch nicht β habe, B dagegen habe β; folglich ist es nicht mit C zu parallelisiren, wohl aber ist es mit A zu vergleichen, gegen welches es sogar bevorzugt ist; der Schluss bleibt darum in seiner vollen Gewalt, und dem B ist x zu adjudiciren.

§. 247.

Dieser Restitutionsversuch a priori kommt im Talmud nur äusserst selten vor; vermuthlich, weil man gegen eine Widerlegung a posteriori, die auf einen biblischen Ausspruch sich beschränkt, Nichts weiter geltend machen wollte, und am Ende doch immer eine gewisse Unsicherheit dem Resultate verbleiben muss; weil es nämlich nicht entschieden ist, ob das Nichtvorhandensein des x an die negative Eigenschaft β gereihet ist, wiederum dagegen immer erwiesen bleibt, dass α nicht immer (wenigstens nicht bei der Defection und in Ermangelung des β), mit x verbunden sei. Der Theorie wegen indessen, weil

1) Es ist wohl wahrscheinlich, weil man den Schluss auf den Gegensatz von α und nicht von β gründet, dass A plus β sei. Indessen da es im Wesentlichen auf Eins herauskommt, so haben wir beide Zeichen gesetzt.

nämlich jeder Schluss sich ohnehin umkehren lässt, und folglich diese Restitution a priori ohnehin eine a posteriori wird, haben wir diesen Restitutions-Versuch angeführt, zumal da die Commentatoren des Talmud's an einigen Stellen darauf zurückkommen [1]. Wir werden indessen denselben und seinen ganzen spätern Verlauf nur in aller Kürze behandeln; desgleichen das Beispiel dafür nur mit wenigen Worten andeuten.

§. 248.

Wir führen den obern Schluss nach Raschi in einer andern Gestalt hier an [2]. Man hat von den ersten Früchten das Verbot des Niessrechtes für das Milchfleisch-Geköchts ableiten wollen. Statt der Widerlegung a priori wird eine a posteriori geführt. Man wollte nämlich das Verbot des Genusses knüpfen an die verbotene That bei der Zubereitung, d. h. daran, dass damit etwas Verbotenes vorgenommen wurde; nun wird aber durch einen andern Gegenstand ermittelt, dass diese beiden gar nicht miteinander in Verbindung stehen. Denn nach der Bibel ist es verboten, einen Ochsen mit einem Esel zusammenzuspannen (Zssp.O.u.E.); indessen wenn dennoch diese verbotene That mit ihnen vorgenommen wurde, so sind sie darum nicht für jeden andern Nutzen unbrauchbar. Es ist also darum keinesweges das Verbot jeden Genusses geknüpft an die unternommene verbotene Handlung. Gegen diese Widerlegung des Schlusses wird nun eingewendet, dass die verbotene Handlung mit dem Verbot jeden Ge-

1) Auffallend bleibt es indessen, dass von Niemand der Unterschied in diesen Restitutionsversuchen gefühlt worden ist. Manche Frage würde durch dieses gründlichere Erfasssen erledigt worden sein. Cf. Kiduschin 3, b. ואין דבר. Diesen Restitutionsversuch a priori als nicht im Geiste des Talmuds gebildet, (wofür sich allerdings Manches angeben liesse) gänzlich aufzugeben, haben wir gegen so viele Autoritäten nicht gewagt, und um so weniger, da die Beibehaltung für die Entwickelung der ganzen Theorie von grossem Nutzen uns schien.

2) Chulin 115, b. Raschi משום דאיכא למימר Wir bemerken, dass in dieser Construction des Schlusses manches Auffallende sich findet, das wir keinesweges vertreten möchten.

nusses allerdings in Verbindung stehe, und das Verbot des Genusses nur darum bei der Zusammenspannung des Ochsen mit dem Esel nicht stattfinde, weil die Schrift sogar den Speisegenuss in solchem Falle ausdrücklich erlaubt und nicht verboten habe [1]).

B.Fr.	—	vbtZbr.	+	vbtSp.Ge.	=	B.Fr.	+	vbtNR und
A	—	α		β	=	A	+	x
Zssp.O.uE.	+	vbtZbr.	—	vbtSp.Ge.	=	Zssp.O.u.E.	—	vbtN.R. ::
C	+	α	—	β	=	C	—	x
Mfl.	+	vbtZbr.	+	vbtSp.Ge.	=	Mfl.G.	+	vbtN.R.
B	+	α	+	β	=	B	+	x

Weiterer Verlauf.

§. 249.

Dieser also restituirte Schluss unterliegt noch manchem Angriff, und hat darum noch seinen weitern Verlauf. Wir versuchen diesen hier darzustellen. Die Beseitigung eines jeden beweisenden oder deducirenden Gliedes geschieht durch einen innern, d. h. an demselben

1) Wir geben hier die Erläuterung Raschi's; unseres Bedünkens ist indessen die Stelle ganz anders zu nehmen. Bevor aus der Schrift erwiesen ist, dass der Speisegenuss verboten sei, liegt der Grund des ganzen Verbotes nur in der verbotenen Handlung, die mit dem Fleische vorgenommen wird; sie ist eben so äusserlich für den Genuss des Fleisches, als die Zusammenspannung des Ochsen mit dem Esel, und wird darum mit dieser gleichgestellt. Nachdem nun aber die Schrift das Speiseverbot solchen Fleisches vermerkt hat, so ist dieses Fleisch unterschieden von jedem andern. Das Verbot des Genusses liegt dann nicht sowohl in der Handlung, als in der Zubereitung desselben. Während nämlich die verbotene Handlung des Zusammenspannens, in Beziehung auf den Ochsen und sein Fleisch, nur vorübergehend war, und durchaus Nichts an ihm verändert, war bei dem Milchfleisch-Gekōchts das Kochen selbst eine Handlung, die das Fleisch veränderte, und in einen Zustand versetzte, in welchem der Speisegenuss durch die Schrift verboten war. בחורש בשו"ח האיסור על האדם אבל בב"ח נעשה איסור בגופו הדבר אם האכילה אסורה מד"ת. וק"ל.

§. 246.

War die Widerlegung eine a posteriori, d. h. gegen die zweite Thesis des Schlusses, dass nämlich der Gegenstand des Hintersatzes sogar noch mehr berechtigt sei, gerichtet, und durch einen anderwärts hergeholten Beweis nachgewiesen, dass die Eigenschaft α sich nicht für die Gesetzbestimmung x eigene, weil jene ohne diese sich vorfinde; so muss die Widerlegung dieser Widerlegung, die Restitution des Schlusses, wiederum dadurch geschehen, dass für das Nichtvorhandensein der Gesetzbestimmung eine Ursache an dem Gegenstande aufgefunden wird, die nur diesem Gegenstande allein zukömmlich ist. Es hat diese Restitution mit der Widerlegung a priori darin Aehnlichkeit, dass sie an dem Gegenstande selbst den Grund und das Motiv für die bei ihm vorherrschenden Bestimmungen aufsucht und angiebt; sie unterscheidet sich aber darin, dass in der Widerlegung a priori für das Vorhandensein der Gesetzbestimmung, hier für das Nichtvorhandensein ein Grund und eine Eigenschaft ermittelt und aufgefunden werden, der aufgefundene Grund oder die Eigenthümlichkeit also gerade das x negirend sein müssen. Eine andere Widerlegung solcher Widerlegung a posteriori ist nicht denkbar. Denn da diese sich auf einen Gegenstand stützt, so muss, wenn sie widerlegt werden soll, Etwas an diesem aufgefunden werden, das ihn für den Erweis untauglich macht; ein anderer Gegenstand, den man anführen dürfte, und der das Gegentheil an sich darstellen würde, könnte Nichts mehr bekunden, als was schon entweder aus dem Vordersatze ganz eben so, oder gar für den Schluss noch besser constatirt. Es würden am Ende die beiden Gegenstände auch nur miteinander in Widerspruch stehen, und das Resultat für den Hintersatz zweifelhaft sein; da man diesen eben so wohl

dass es nicht נעבדה בה עב רה sei, so konnte doch immer nicht von חמץ בפסח der Schluss angefangen werden, weil, wie sich im weitern Verlanf zeigen wird, dieses eine andere Eigenthümlichkeit hat; nämlich כרת. Es ist darum für uns gleich, ob es plus oder minus vbt. Zbr. ist.

dem einen, als dem andern Gegenstande gleichstellen dürfte. Es bleibt daher nur für die Widerlegung der Widerlegung a posteriori derjenige Erweis übrig, den wir eben dargestellt haben, und der an dem Gegenstande selbst den Grund erweist für das Nichtvorhandensein der Gesetzbestimmung. Insofern er aber an dem Gegenstande selbst ist, so ist er a priori, und wir nennen diese Widerlegung der Widerlegung a posteriori: eine Restitution a priori. Die Formel lautet dann, wenn man die neue an der Widerlegung a posteriori aufgefundene Eigenschaft β nennt, wie folgt:

$A - \alpha \mp$ [1] $\beta = A + x$ und $C + \alpha - \beta = C - x$::
$B + \alpha + \beta = B + x$

In Worten ausgesprochen. Es war gegen den Schluss eingewendet worden, dass α nicht mit x in Verbindung stehe, weil ja auch in C das α ohne das x sich vorfinde. Hiergegen wird nun bemerkt, dass der Grund dafür sei, weil C auch nicht β habe, B dagegen habe β; folglich ist es nicht mit C zu parallelisiren, wohl aber ist es mit A zu vergleichen, gegen welches es sogar bevorzugt ist; der Schluss bleibt darum in seiner vollen Gewalt, und dem B ist x zu adjudiciren.

§. 247.

Dieser Restitutionsversuch a priori kommt im Talmud nur äusserst selten vor; vermuthlich, weil man gegen eine Widerlegung a posteriori, die auf einen biblischen Ausspruch sich beschränkt, Nichts weiter geltend machen wollte, und am Ende doch immer eine gewisse Unsicherheit dem Resultate verbleiben muss; weil es nämlich nicht entschieden ist, ob das Nichtvorhandensein des x an die negative Eigenschaft β gereihet ist, wiederum dagegen immer erwiesen bleibt, dass α nicht immer (wenigstens nicht bei der Defection und in Ermangelung des β), mit x verbunden sei. Der Theorie wegen indessen, weil

1) Es ist wohl wahrscheinlich, weil man den Schluss auf den Gegensatz von α und nicht von β gründet, dass A plus β sei. Indessen da es im Wesentlichen auf Eins herauskommt, so haben wir beide Zeichen gesetzt.

nämlich jeder Schluss sich ohnehin umkehren lässt, und folglich diese Restitution a priori ohnehin eine a posteriori wird, haben wir diesen Restitutions-Versuch angeführt, zumal da die Commentatoren des Talmud's an einigen Stellen darauf zurückkommen [1]). Wir werden indessen denselben und seinen ganzen spätern Verlauf nur in aller Kürze behandeln; desgleichen das Beispiel dafür nur mit wenigen Worten andeuten.

§. 248.

Wir führen den obern Schluss nach Raschi in einer andern Gestalt hier an [2]). Man hat von den ersten Früchten das Verbot des Niessrechtes für das Milchfleisch-Gekōchts ableiten wollen. Statt der Widerlegung a priori wird eine a posteriori geführt. Man wollte nämlich das Verbot des Genusses knüpfen an die verbotene That bei der Zubereitung, d. h. daran, dass damit etwas Verbotenes vorgenommen wurde; nun wird aber durch einen andern Gegenstand ermittelt, dass diese beiden gar nicht miteinander in Verbindung stehen. Denn nach der Bibel ist es verboten, einen Ochsen mit einem Esel zusammenzuspannen (Zssp.O.u.E.); indessen wenn dennoch diese verbotene That mit ihnen vorgenommen wurde, so sind sie darum nicht für jeden andern Nutzen unbrauchbar. Es ist also darum keineswegcs das Verbot jeden Genusses geknüpft an die unternommene verbotene Handlung. Gegen diese Widerlegung des Schlusses wird nun eingewendet, dass die verbotene Handlung mit dem Verbot jeden Ge-

1) Auffallend bleibt es indessen, dass von Niemand der Unterschied in diesen Restitutionsversuchen gefühlt worden ist. Manche Frage würde durch dieses gründlichere Erfasssen erledigt worden sein. Cf. Kiduschin 3, b. ואין דבר. Diesen Restitutionsversuch a priori als nicht im Geiste des Talmuds gebildet, (wofür sich allerdings Manches angeben liesse) gänzlich aufzugeben, haben wir gegen so viele Autoritäten nicht gewagt, und um so weniger, da die Beibehaltung für die Entwickelung der ganzen Theorie von grossem Nutzen uns schien.

2) Chulin 115, b. Raschi משום דאיכא למימר Wir bemerken, dass in dieser Construction des Schlusses manches Auffallende sich findet, das wir keineswegcs vertreten möchten.

nusses allerdings in Verbindung stehe, und das Verbot des Genusses nur darum bei der Zusammenspannung des Ochsen mit dem Esel nicht stattfinde, weil die Schrift sogar den Speisegenuss in solchem Falle ausdrücklich erlaubt und nicht verboten habe [1]).

B.Fr.	—vbtZbr.	+vbtSp.Ge.	=	B.Fr.	+vbtNR	und
A	— α	β	=	A	+	x
Zssp.O.uE.	+vbtZbr.	—vbtSp.Ge.	=	Zssp.O.u.E.	—vbtN.R.	::
C	+ α	— β	=	C	—	x
Mfl.	+vbtZbr.	+vbtSp.Ge.	=	Mfl.G.	+vbtN.R.	
B	+ α	+ β	=	B	+	x

Weiterer Verlauf.

§. 249.

Dieser also restituirte Schluss unterliegt noch manchem Angriff, und hat darum noch seinen weitern Verlauf. Wir versuchen diesen hier darzustellen. Die Beseitigung eines jeden beweisenden oder deducirenden Gliedes geschieht durch einen innern, d. h. an demselben

1) Wir geben hier die Erläuterung Raschi's; unseres Bedünkens ist indessen die Stelle ganz anders zu nehmen. Bevor aus der Schrift erwiesen ist, dass der Speisegenuss verboten sei, liegt der Grund des ganzen Verbotes nur in der verbotenen Handlung, die mit dem Fleische vorgenommen wird; sie ist eben so äusserlich für den Genuss des Fleisches, als die Zusammenspannung des Ochsen mit dem Esel, und wird darum mit dieser gleichgestellt. Nachdem nun aber die Schrift das Speiseverbot solchen Fleisches vermerkt hat, so ist dieses Fleisch unterschieden von jedem andern. Das Verbot des Genusses liegt dann nicht sowohl in der Handlung, als in der Zubereitung desselben. Während nämlich die verbotene Handlung des Zusammenspannens, in Beziehung auf den Ochsen und sein Fleisch, nur vorübergehend war, und durchaus Nichts an ihm verändert, war bei dem Milchfleisch-Geköchts das Kochen selbst eine Handlung, die das Fleisch veränderte, und in einen Zustand versetzte, in welchem der Speisegenuss durch die Schrift verboten war. בחורש בשו״ח האיסור על האדם אבל בב״ח נעשה איסור בגוף הדבר אם האכילה אסורה מד״ת. וק״ל.

sich befindenden Grund. Demzufolge wird eine Widerlegung a posteriori durch einen Erweis a priori beseitigt, und da jeder Schluss sich umkehren lässt, so wird jene Widerlegung a posteriori zu einer a priori, und der Erweis, i. e. die Widerlegung der Widerlegung a priori, zu einem Erweise a posteriori. Es stellt sich demnach heraus, dass immer das a posteriori Erwiesene, durch einen aufgefundenen Grund an demselben, d. h. a priori, beseitigt wird. Es bedarf dieses weiter keiner begründenden Auseinandersetzung, da es in der Natur der Sache begründet liegt. Demnach würde aber die Restitution des Schlusses auf dieselbe Weise zu widerlegen sein.

§. 250.

Wir nehmen die Restitution a posteriori, als die in dieser Form im Talmud häufig vorkommende, zuerst hier auf, und besprechen die Widerlegung derselben. Die Widerlegung des Schlusses war a priori, d. h. es war an dem Vordersatze ein Grund für die Gesetzbestimmung aufgefunden, den der Hintersatz nicht hatte; und nun war in der Restitution an einem neuen Gegenstande nachgewiesen, dass dieses der Grund nicht sei, weil die Gesetzbestimmung auch ohne denselben sich vorfinde. Nun wird dieser neu aufgefundene Gegenstand wiederum beseitigt, indem für das Vorhandensein der Gesetzbestimmung ein anderweitiger Grund aufgefunden wird. Dieses ist die Veranlassung für die Gesetzbestimmung; wenn er aber sich nicht vorfindet, dann bleibt der in der Widerlegung aufgefundene Grund die Veranlassung dafür; dem Hintersatz dagegen, der weder die eine noch die andere Eigenschaft als zureichenden Grund hat, ist die Gesetzbestimmung nicht zu adjudiciren. Dieses ist wiederum eine Widerlegung an dem Gegenstande selbst, folglich a priori, und wir nennen sie zum Unterschiede von der obern „Widerlegung a priori II.“ Nennen wir den an dem Gegenstande des Restitutionsversuches sich vorfindenden Grund oder die Eigenschaft γ; so lautet die Formel:

$$A - \alpha + \beta - \gamma = A + x \text{ und } C + \alpha - \beta + \gamma = C + x ::$$
$$B + \cdot - \beta - \gamma = B \underset{\cdot}{-} (?)$$

Der Schluss ist widerlegt; denn da C eine Eigenschaft γ hat, die es für x berechtigt, und die B nicht hat, und A wiederum β hat, die ebenfalls B nicht hat, so kann man diesem nicht x zusprechenwollen, da jedes der beiden Vorderglieder doch mindestens eine selbstständige Eigenschaft hat. α aber hat sich nicht als genügend berechtigend erwiesen.

§. 251.

Wenn diese Widerlegung des Restitutions-Versuches nicht wiederum beseitigt wird, was wir weiter unten darstellen werden, dann ist der Schluss, als solcher, wirklich aufgelöst; denn es ist dann in keinem Falle A für das x mehr berechtigt als B oder C, indem jedes dieser beiden eine besondere Eigenthümlichkeit hat. Aber das Resultat des Schlusses, die Adjudicirung der Gesetzbestimmung x für B, bleibt und wird auf eine andere Weise abgeleitet. Man recursirt nämlich wieder zurück zum ersten Gliede, dem Vordersatze, und erweist daraus, dass die in dem Restitutionsgliede aufgefundene Eigenschaft γ nicht ein Grund für die Gesetzbestimmung sei; denn diese finde sich nicht in dem Vordergliede A, das gleichwohl die Gesetzbestimmung hat. Wenn daher zwischen diesen Gliedern etwas Gemeinschaftliches sich auffinden lässt, so wird durch einen Combinations-Schluss in Folge dieser Gleichheit die Gesetzbestimmung übertragen. Es stellt sich nämlich aus den beiden Gliedern A und C heraus, dass weder β noch γ die veranlassende Ursache für x seien; denn A hat x, ohne γ zu haben, folglich ist γ nicht der Grund, und C hat x, ohne β, folglich ist es nicht β. Beide, d. h. jeder allein kann aber nicht der Grund sein, weil den Gesetzen und Bestimmungen der Schrift etwas Allgemeines zu Grunde gelegt werden muss, und dieselben nicht Besonderheiten, für jeden Gegenstand um einer andern Ursache wegen, beigelegt werden dürfen. Es muss daher in A und C eine gemeinschaftliche Eigenschaft aufgesucht werden, in Folge welcher die Gesetzbestimmung beiden zukömmlich ist, und wenn B diese Eigenschaft theilt, so ist ihm ebenfalls x zu adjudiciren. Wir werden diese Eigenschaft t nennen. Damit nun aber

nicht A und C, welchen ausdrücklich x in Folge des t zuerkannt ist, als Ausnamen gelten sollen (nach dem Grundsatze von שני כתובים), werden die Eigenschaften β und γ als Mittel benutzt, um damit nachzuweisen, dass man ohne ausdrückliche Vermerkung eines von dem andern nicht hätte ableiten können. Es wird also jetzt nach der Form des Combinations-Schlusses das Resultat abgeleitet und bestimmt, und zwar ganz in derselben Wendung. Diese Veränderung des Schlusses wird im Talmud צד שוה „gleiche Seite" genannt; weil man von dem Schlusse im Gegensatze abstehet, und sich auf die Gleichheit und Verwandtschaft der Glieder stützt. Der ganze Verlauf des Schlusses, bis auf diese seine Umgestaltung, ist nun recapitulirt, folgender Art. A hat zwar die Eigenschaft β; dass diese aber dem x gegenüber indifferent, also gleich Null ist, stehet aus C zu ersehen, das ebenfalls x hat, jedoch ohne β; wiederum hat zwar C die Eigenschaft γ; dass diese aber indifferent sei gegen x, gehet aus A hervor, das wohl x, und dennoch nicht γ hat. Es ist also weder β noch γ, sondern ein anderes Etwas, der Grund für die Gesetzbestimmung, und an dieses, dessen Träger in verschiedenen Formen A und C sind, ist die Gesetzbestimmung anzureihen. Die Worte des Talmud's sind daher in dieser stereotypen Form: מה לפלוני שכן כך פלוני יוכיח מה לפלוני שכן כך פלוני יוכיח הצד השוה שבהן שהן כך אף אני אביא זה שכן כך „Dieses (A) hat ja diese; dagegen beweise (C); dieses hat aber dies, dagegen beweise jenes (A). Das Gemeinsame an beiden ist, dass sie so sind, so will ich auch das (B) ableiten, das eben so ist, dass es auch die Gesetzbestimmung theile." Dieses Recursiren auf das erste Glied und dieses Erweisen daraus heisst im Talmud הדר דינא „der Schluss kehrt zurück." Die Formel lautet:

$$A - \alpha + \beta - \gamma + t = A + x \text{ und}$$
$$C + \alpha - \beta + \gamma + t = C + x ::$$
$$B + \alpha - \beta - \gamma + t = B + x$$

Weder β noch γ dürfen gegen x als von Einfluss gehalten werden, sie sind also gleich Null zu betrachten; denn jedes allein bedingt nicht x, da dieses ohne jedes derselben zuweilen vorkommt.

§. 252.

Wir führen zur Erläuterung das obenangeführte [1]) Beispiel hier wieder an. Der Schluss, dass das Milchfleisch-Geköchts für jeglichen Genuss und Nutzen verboten sei, wurde dadurch hergestellt, dass man nachgewiesen, die an den ersten Früchten, עָרְלָה, sich vorfindende Eigenthümlichkeit, in Betreff des Verbotes seit ihrer Entstehung, könne nicht der zureichende Grund für die Gesetzbestimmung, in Betreff des Verbotes jeglichen Genusses oder Nutzens, sein; denn Gesäuertes an den Ostertagen sei nicht immer von seiner Entstehung an verboten, und gleichwohl für jeglichen Genuss und Nutzen untersagt. Es ist demnach die Eigenthümlichkeit, dass es von seinem Entstehen an verboten ist, nicht der Grund für das Verbot jeden Nutzens, und daher dieses auch auf das Milchfleisch-Geköchts, dessen Zubereitung sogar etwas Verbotenes in sich schliesst, zu übertragen. Die Formel war:

$$\begin{array}{l} \mathrm{BFr} - \mathrm{vbtZbr} + \mathrm{vAbg} = \mathrm{BFr} + \mathrm{vbtNR} \\ A - \alpha + \beta = A + x \end{array} \quad \text{und}$$

$$\begin{array}{l} \mathrm{GsOst} + \mathrm{vbtZbr} - \mathrm{vAbg} = \mathrm{GsOst} + \mathrm{vbtNR} \; :: \\ C + \alpha - \beta = C + x \end{array} \quad \text{folglich}$$

$$\begin{array}{l} \mathrm{Mfl} + \mathrm{vbtZbr} - \mathrm{vAbg} = \mathrm{Mfl} + \mathrm{vbtNR} \\ B + \alpha - \beta = B + x \end{array}$$

Gegen diesen restituirten Schluss wird nun wieder eingewendet, (indem der Beweisbeseitigt wird), dass im Gesäuerten am Ostertage der Grund für die so strenge Untersagung jeglichen Genusses und Nutzens in etwas anderm liege, nämlich: das Verbot sei sehr streng gehalten, und der Genuss unter Androhung des Vertilgungs-Todes untersagt; aus diesem Grund, nämlich, weil der Vertilgungstod (Vtlg.T.) angedrohet ist, ist jeder Genuss und Nutzen untersagt. Folglich erweist die Ermangelung des Verbots von Anbeginn beim Gesäuerten durchaus nicht, dass dieses Verbot nicht nothwendig das Verbot jeden Genusses bedinge, weil beim Gesäuerten ein anderes Motiv vorherrscht, das das Verbot nach sich zieht. Im Uebrigen aber dürfe anderwärts das Verbot vom An-

1) §. 245. und 248.

beginn das jeden Genusses bedingen, und dem Milchfleisch-Geköchts, das jenes nicht theilt, ist auch dieses nicht zuzusprechen. Der Schluss ist widerlegt. Der Talmud aber rettet das Resultat, indem er auf den Vordersatz recursirt. Er erweist aus dem Vordersatze, dass an die Strafe des Vertilgungstodes, die auf den Speisegenuss gesetzt ist, nicht nothwendig das Verbot jeglichen Genusses und Nutzens geknüpft sei; denn die ersten Früchte ziehen auf den Genuss nicht den Vertilgungstod nach sich, und sind gleichwohl für allen und jeden Genuss untersagt. Der Schluss, als solcher, ist indessen widerlegt; denn der Vordersatz sowohl als der im Restitutions-Satze angeführte Gegenstand haben ein jeder eine besondere Eigenthümlichkeit, die dem Hintersatze abgeht. Der Gegensatz ist daher nicht mehr ausgeprägt genug, um daraus zu schliessen; folglich ist die Kraft des Schlusses neutralisirt. Indessen stellt sich aber immer heraus, dass der Vordersatz sowohl als der im Restitutions-Satze aufgefundene Gegenstand etwas Gemeinsames haben müssen, in Folge dessen die Gesetzbestimmung in Betreff des Verbotes jeden Genusses ihnen zugesprochen werden müsse; beide können nur als verschiedenartige Träger einer und dnrselben Idee oder Eigenthümlichkeit betrachtet werden. Die jedem Einzelnen besonders zugehörige Eigenthümlichkeit, nämlich das Verbot von Anbeginn und der Vertilgungstod, dürfen nicht als der zureichende Grund für das Verbot jeden Genusses betrachtet werden; da ein jedes nicht dem andern Gegenstande eigen ist, folglich sich nicht als der eigentliche Grund ausweist. Beide aber in einer Getrenntheit, d. h. eine ohne die andere als die Ursache zu setzen, würde heissen, die biblischen Gesetze auf Einzelheiten beschränken. Es wird darum etwas beiden Gemeinsames gesucht, und dieses ist das Verbot des Speisegenusses (vbt. Spg.); mit diesem nämlich sei jedes Niessrecht, jeder Genuss mit als verboten zu betrachten. Da nun aber auch das Milchfleisch-Geköchts zum Speisen verboten ist, so ist auch jeder Genuss mit untersagt [1]).

1) Dass der Speisegenuss mit jedem andern zusammenhänge, war bereits eine andere Meinung, aber aus einem fast sprachlichen Grund. cf. §. 202.

1Fr. — vZbr + vAbg — Vtlgt. + vbtSpg. = 1Fr + vbtNR u.
$A - \alpha + \beta - \gamma + t = A + x$
GsOst + vZbr — vAbg + Vtlgt + vbtSpg = GsOst + vbtNR : :
$C + \alpha - \beta + \gamma + t = C + x$
folglich:
MflG. + vZbr — vAbg — Vtlgt + vbtSpg = Mfl.G. + vbtNR.
$B + \alpha - \beta - \gamma + t = B + x.$

§. 253.

Findet sich eine solche Allen gemeinsame Eigenthümlichkeit nicht vor, was aber nach der Natur einer solchen, wie sich in den folgenden §§. zeigen wird, nur äusserst selten vorkommen kann, oder ist wohl ein Gemeinsames aufgefunden, das aber dem Hintersatze nicht eigen ist, dann muss natürlich selbst das Resultat des Schlusses aufgegeben werden. Aber auch dann, wenn diesen beiden aufgefundenen Eigenthümlichkeiten β und γ an und für sich etwas Gemeinschaftliches in einer gewissen Beziehung inhärirt, oder wenn sie etwas Hervorstechendes, Befremdendes und Auffallendes haben in diesen ihren Eigenthümlichkeiten, wird die Gesetzbestimmung nicht übertragen; denn sie haben dann beide gemeinschaftlich, in Einem Falle, Etwas voraus, das der zu deducirende Hintersatz nicht hat. Man knüpft dann die Gesetzbestimmung an dieses Etwas, und dem B, das dieses nicht hat, wird die Gesetzbestimmung nicht adjudicirt. Auch wenn das α nicht so berechtigt für die Gesetzbestimmung, als das β und das γ, erscheint, und diese beiden sich unter eine gemeinschaftliche Classe bringen lassen, etwa nur unter die Einheit der grössern Berechtigung, auch dann wird die Einwendung gemacht, dass die Gesetzbestimmung x diesen beiden, dem Vordersatze nämlich und dem Gegenstande des Restitutionssatzes, in Folge der berechtigendern Eigenthümlichkeiten, zukömmlich sei. Insofern also der Gegensatz des Schlusses nicht wahrscheinlich und einleuchtend berechtigt für die Gesetzbestimmung war, oder gar der Schluss von vorne herein, sich auf die Gleichheit stützte, also ein Combinationsverhältniss zur Basis hatte; die aufgefundenen Eigenthümlichkeiten dagegen mehr für die Gesetzbestimmung, nach natürlicher Ansicht,

sich eigneten, als die Eigenschaft α des קל וחומר oder des בנין אב: dann wird gegen das Resultat des Schlusses die Behauptung geltend gemacht, die Gesetzbestimmung hange nur von den beiden berechtigendern Eigenschaften ab [1]. Diesen Einwand nennt der Talmud צד חמור

1) Nach dieser aufgestellten Ansicht ist der von den Commentatoren des Talmuds gerügte Einwand, dass der Grundsatz von צד חמור jeden Schluss, der auf einen Combinations-Schluss reducirt wird, also jeden צד שוה aufhebe und annihilire, genügend beseitigt, ohne zu den mitunter witzigen aber auch sonderbaren Erklärungen, die aufgestellt werden, Zuflucht nehmen zu müssen. Wir führen hier die Hauptstellen, in welchen צד חמור angewendet wird, an, um unsere Ansicht zu begründen — Maccoth 4, b. Ein Verbot, das ohne eine thatsächliche Handlung übertreten werden kann, soll mit Malkoth [einer Leibeszüchtigung] bestraft werden. Dieses wird abgeleitet von dem, der eine ungegründete übele Nachrede über seine Ehefrau verbreitet, auch hier ist nicht immer eine thatsächliche Handlung [denn die Verläumdung kann durch einen Wink geschehen], und doch ist Malkoth-Strafe dabei, [vorerst also ein Schluss, der nicht auf einem Gegensatz, sondern auf einer Gleichheit beruhet; also nicht mehr ein ק"ו sondern ein ב"א]. Dieser Schluss wird widerlegt, dass diese Verläumdung besondere Gesetze und Eigenthümlichkeiten habe, also nicht mit Andern zu parallelisiren sei. Denn sie muss noch ausserdem mit einer Geldstrafe gebüsst werden, und dieserwegen wird sie auch mit Malkoth bestraft, obgleich sie nicht immer eine Handlung voraussetzt. Der Schluss wird wieder durch ein anderes Glied zu Stande gebracht, und zwar durch die Bestrafung einer lügenhaften Zeugen-Aussage oder eines Zeugen-Bekenntnisses, das obgleich ohne thatsächliche Handlung, dennoch mit Malkoth bestraft wird [wieder ein Combinationsschluss]. Dieser Schluss wird widerlegt, dadurch dass nachgewiesen wird, die lügenhafte Zeugenaussage habe ohnehin andere Gesetzbestimmung, die sie als Ausname bezeichnen; denn sie wird ohne vorangegangene Warnung geahnt; dieserhalb wird sie, obwohl ohne thatsächliche Handlung, dennoch mit Malkoth bestraft. Nun wird aber aus der Verläumdung geschlossen, dass das Nicht-Erforderniss einer Warnung nicht die Malkoth-Strafe nach sich ziehe; und aus der lügenhaften Zeugenaussage, dass Geldstrafe sie nicht bedinge, und so wird dann durch einen צד שוה der Schluss gerettet, dass nämlich beide, ohne thatsächliche Handlung, geschehen können [was aber gerade nicht berechtigt, und in Frage gestellt war], und dass jedes Verbot dieser Art ebenfalls wie sie mit Malkoth bei der Uebertretung belegt werden müsse. Hiegegen wird nun aber mit Recht eingewendet, beide, die Beschuldigung der Frau sowohl, als die lügenhafte Aussage der Zeugen haben etwas Berechtigendes für die Gesetzbestimmung der Malkoth-Strafe, und darum

„auffallende Eigenheit oder Seite", und angeführt wird er mit den Worten: מה לצד השוה שכן יש בהן צד חומר „was das Gemeinschaftliche sei? Dass sie beide eine auf-

werden sie auch mit dieser belegt, nicht so jedes andere Verbot.— Kethuboth 32, a. wird dargestellt, dass Malkoth auch neben einer Geldstrafe stattfinden könne. Denn auch der, der seinen Nächsten verwundet, wird körperlich gezüchtigt, und hat dennoch Geldstrafe zu erlegen [wieder ein Combinationsschluss]. Widerlegung a priori war, dass diese letzte That ohnehin eine complicirte Strafe nach sich ziehe, nicht so jede andere, als הותרה oder ה' דברים. Die Widerlegung wird beseitigt durch eine Restitution a posteriori, nämlich: die lügenhafte Zeugenaussage bedinge keine complicirte Strafe, und dennoch finde körperliche Züchtigung neben der Geldstrafe ihretwegen statt. Dagegen wird nun bemerklich gemacht, dass die l. Zeugen-Aussage wiederum die Eigenthümlichkeit habe, keiner Warnung zu bedürfen. Dass diese Eigenthümlichkeit indessen nicht der einzige zureichende Grund für die körperliche Züchtigung neben den Brüchen sei, gehet aus dem Gesetze über die Beschädigung des Nächsten hervor, die einer vorangehenden Warnung, um die Bestrafung ausüben zu können, wohl bedarf, und gleichwohl körperliche Züchtigung bei Geldstrafen nach sich ziehe; und eben so beweist die Strafe der lügenhaften Aussage der Zeugen, dass die complicirte Strafe diese körperliche Züchtigung neben den Brüchen nicht einzig und allein bedinge. Es wird also צד שוה als Gemeinsames gesetzt, dass Malkoth neben Brüchen vorkomme [also ebenfalls kein neues Glied genannt, sondern gerade, was in Frage gestellt ist]. Dagegen wird also mit Recht צד חמור geltend gemacht, dass beide [die Beschädigung und die Zeugenaussage] doch immer etwas Berechtigendes haben.— Die übrigen Fälle behandeln wir nur andeutend in aller Kürze. — Sota 29, a. ככר שני soll ג' בתרומה machen, dieses wird zwar durch einen vollständigen ק"ו von כלי חרס und טבול יום erwiesen, von denen zwar ein jedes eine besondere Eigenthümlichkeit, in einem צד השוה, als den Grund für die Gesetzbestimmung hat; dieses besteht aber, nach einer Leseart, die von Raschi bestritten wird, und die gleichwohl die richtige zu sein scheint, in Etwas, das gerade nicht bei ככר שני vorkommt; und es kann daher erst durch einen neuen ק"ו diesem die Gesetzbestimmung ג' בתרומה adjudicirt werden. Da beide Glieder nun aber [כלי חרס und טבול יום] jetzt wieder zu einem Gliede [Vordersatz] gemacht werden, so ist der Einwand von צד חמור nur zu sehr an seiner Stelle. Aber selbst nach der Leseart, die Raschi conjicirt, ist das טמאין zwar correspondirend; allein wiederum streng genommen ist es das, was gerade in Frage gestellt wird. Denn das sollte ja eben ermittelt werden, dass es טמא ist. Dass es aber überhaupt טמא in anderen Fällen heisst, kann unmöglich ein Gemeinsames in so hohem Grade sein, um nicht durch einen צד חמור widerlegt werden zu können. — Pesa-

fallende (mehr berechtigende) Eigenheit haben.“ Was mehr oder weniger einleuchtend und wahrscheinlich berechtigend erscheint, hängt von dem Gutachten und Richtigkeitsgefühl des Talmud's ab; besondere Regeln lassen sich darüber nicht geben.

§. 254.

Da der ganze Schluss des Gegensatzes jetzt zu einem Combinationsschluss geworden ist, so braucht natürlich die Eigenschaft, an welche die Gesetzbestimmung gereihet ist, nicht mit dieser in einer Verbindung zu stehen, die logisch und einleuchtend verständlich ist; es genügt, wenn der Zusammenhang nur möglich und denkbar ist. Denn da jetzt die Glieder nur als Träger einer Eigenschaft und einer Idee, die die Gesetzbestimmung bedingt, erscheinen, so wird durch die Bibel selbst schon dieselbe in Verbindung und in Rapport mit dem x gesetzt. Beim Schlusse des קל וחומר beruhet

chim 77, a. ist צד שוה gar nicht angeführt. Auch ist die Form des ganzen Raisonnements weder die eines ק"ו noch eines במ"מ, sondern dient nur, um die Unentbehrlichkeit der einzelnen Sätze zu erweisen. Ueberdies wäre es auch vom Standpunct des Talmuds aus sehr gewagt, in Folge eines solch Gemeinsamen טומאה bei קדשים aufzuheben, und jene in's Heiligthum zu bringen. Und eben so auch bei dem Fall aus Sota durfte man nicht תרומה in Folge eines solchen Schlusses verbrennen. Man musste sich wohl auch sorgsam hüten, Gesetzen und Bestimmungen nicht zu sehr entgegenzutreten. Und war dennoch im Schlusse ein solches Zuwiderlaufen gegen andere Gesetze nothwendig, so musste derselbe sehr einleuchtend hervortreten, sonst galt der Einwurf צד חומר. — Endlich Sanhedrin 66, a. heisst es nicht צד חמור, sondern צד משונה; und Raschi erklärt es l. l. genügend und vortrefflich. — Zum Beweise der Richtigkeit unserer Ansicht vergleiche man den oft angeführten Fall, aus Chulin 115, b. צד שוה; das t war dort ein ganz neues Moment, während bei diesen Fällen das Malkoth bei Handlungen, die nicht thatsächlich sind, oder bei Brüchen, als צד השוה, gerade der in Frage gestellte Satz war. Um ihn aber nur in der Form eines ב"א gelten zu lassen, dazu ist der Einwurf, die Eigenschaften jeden Gliedes treten zu sehr hervor, nur zu richtig. Beide Eigenthümlichkeiten der Vordersätze sind zu einleuchtend uud zu stark berechtigt für die Gesetzbestimmung, während das zu deducirende Glied nichts Besonderes hat. Es wird daher צד חמור eingewandt. —

das ganze Verfahren auf dem Gegensatz; der Hintersatz muss daher wahrscheinlicher sein, als der Vordersatz; im Combinationsschluss dagegen stützt er sich auf die Gleichheit und Verwandtschaft der Glieder; diese aber setzt Gott nach seinem heiligen Willen und weisen Dafürhalten; er verbindet Dinge, sobald eine Verbindnng denkbar ist, und macht sie, aus vorherrschenden Ursachen, die wir nicht kennen, von einander abhängig. Das t, das Gemeinsame, braucht darum mit dem x, der Gesetzbestimmung, nicht in einem verständigen Zusammenhange zu stehen. Sehen wir auf das angeführte Beispiel zurück, so scheinen allerdings die Eigenschaften α, β und γ, die verbotene Zubereitung, weil eine ungesetzliche That dabei geschieht, das Verbot von seinem Entstehen, und endlich die schwere Strafe des Vertilgungstodes, die auf die Handlung gesetzt ist, es wahrscheinlich bedingen zu können, dass überhaupt jeder Genuss verboten und untersagt werde; dagegen kann aber das t, das Gemeinsame, nämlich das Verbot des Speisegenusses, nicht als ein zureichender Grund betrachtet werden, um die Untersagung jeglichen Genusses nach sich zu ziehen. Es mag wohl möglich sein, wie der eine Genuss (nämlich das Speisen) verboten, auch jeder andere Genuss (Nutzen) mit untersagt sei; dass aber dieses in Folge des andern sich ergeben soll, steht nicht zu erwarten. Es ist keinesweges wahrscheinlich, dass weil der Speisegenuss, sei auch jeder Genuss mit verboten.

§. 255.

Als Combinationsschluss, in welchen der Schluss des Gegensatzes sich jetzt verwandelt hat, hat dieser darum auch ferner alle diejenigen grundsätzlichen Bedingungen, die wir oben bei jenem vorgefunden haben. Eine Widerlegung, die von anderwärts hergeholt wird, und die wir, in diesem Kapitel, Widerlegung a posteriori genannt haben, hat hier keine Anwendung. Denn insofern sich jetzt der Schluss auf eine Gleichheit und Verwandtschaft der Gegenstände stützt, vermöge welcher die Bibel die Gesetzbestimmung erlassen haben soll, so kann ein Gegenstand, an dem etwa nachgewiesen wird, dass das die Ver-

wandtschaft und Gleichheit bedingende Gemeinsame ohne die Gesetzbestimmung vorkomme, gegen diese Annahme Nichts beweisen, weil derselbe als eine Ausname zu betrachten ist. Dieser Satz wurde im Namen des Resch Lakisch gelehrt [1], und lautet: כל מה הצד — מעלמא לא פרכינן „jeder (Schluss) von einem Gemeinsamen — kann von anderwärts her nicht widerlegt werden.“ Gegen das obige besagte Verfahren kann darum nicht eingewendet werden, dass נבלה „nicht nach dem Ritus geschlachtetes Vieh“ ja ebenfalls für den Speisegenuss untersagt sei (t), gleichwohl aber jeder andere Genuss ausdrücklich erlaubt und gestattet sei, also nicht verboten (—x); weil das Fleisch solchen Viehes als Ausname betrachtet werden muss. Denn es widersprechen sich zwei biblische Verordnungen, in der einen ist das Speiseverbot dem Verbote jeden andern Genusses gleichgestellt, mit demselben verknüpft, in der andern nicht; folglich ist eines als Ausname zu betrachten; da aber doch denkbarer erscheint, dass mit dem Speiseverbote jeder andere Genuss verboten, als dass er erlaubt sei, so ist der Fall, in dem er ausdrücklich erlaubt ist, nur als eine einzeln stehende Ausname zu betrachten. — Die andere Widerlegung a posteriori, nämlich, dass die Gesetzbestimmung ohne das Gemeinsame vorkomme, beweist hier eben so wenig als beim Combinationsschluss oder bei dem Schlusse des Gegensatzes gegen das Resultat. Denn sie würde nothwendig bedingen, ein noch Allgemeineres, als das Gemeinsame, zu setzen, von welchem dann ebenfalls auf den zu deducirenden Gegenstand geschlossen werden kann; weil dieser das Etwas, soll der Schluss überhaupt nicht a priori widerlegt werden können, mit den andern Gegenständen theilen muss. — Die Widerlegung dagegen, dass die Schrift, ohne es nöthig zu haben, die Gesetzbestimmung bei einem Gegenstande, der das Gemeinsame theilt, ausdrücklich vermerkt, würde zwar schliessen lassen, dass die Schrift nicht immer an das Gemeinsame die Gesetzbestimmung gereihet, und nur bei den Specialisirten diese angewendet wissen will; es sollten daher die specialisirten Gegenstände nur als Ausnamen

1) Chulin 115, b.

gelten. Diese Widerlegungsart kommt indessen im Talmud nicht vor; vielleicht weil in der That solche Fälle nicht immer vorhanden waren.

§. 256.

Wohl aber wird der Schluss wiederum wie beim Combinationsschluss auf eine Weise widerlegt, die wir in diesem Capitel eine Widerlegung a priori nannten. Es wird nämlich bestritten, dass dieses gemeinsame t und nichts anderes in den Vordergliedern die Gesetzbestimmung veranlasse und bedinge; vielmehr wird nachgewiesen, dass sich noch ein anderer Grund vorfinde für die Gesetzbestimmung, in Folge dessen diese dem Gegenstande zukommt. Wenn dieser Grund bei dem zu deducirenden Gegenstande nicht stattfindet, so ist ihm auch die fragliche Gesetzbestimmung nicht zu adhibiren. Es ist dieses, wenn man diese Form einmal festhält, eine Widerlegung an dem Gegenstande selbst, a priori. Auch dieser Satz ist im Namen des Resch Lakisch gelehrt [1]), und lautet: כל מה הצד מגופא פרכינן „jeder (Schluss) von einem Gemeinsamen wird an der Sache selbst widerlegt“. Insofern aber die Verbindung zwischen dem Gemeinsamen und der Gesetzbestimmung wohl denkbar und möglich, aber nicht verständig einleuchtend und wahrscheinlich war, so braucht der in diesem Widerlegungsversuch aufgefundene Grund ebenfalls nicht wahrscheinlich zu sein. Es wird statt des einen Gemeinsamen ein anderes ihm ganz Aehnliches substituirt. Es beruht also hier die Widerlegung a priori nicht, wie oben beim Schlusse des Gegensatzes [2]), auf der Wahrscheinlichkeit des Zusammenhanges zwischen der aufgefundenen Eigenthümlichkeit und der Gesetzbestimmung, sondern auf der Möglichkeit. Eine sogenannte „geringfügige Widerlegung“ wird daher wohl gegen den Schluss in dieser veränderten Gestalt angewendet. Auch dieser Satz wurde im Namen des Resch Lakisch gelehrt [3]), und lautet: כל מה

1) Chulin loco laudato.
2) §. 236. und 238.
3) Chulin loco laudato.

צד פרכינן כל דהוא „jeder (Schluss) von einem Gemeinsamen wird widerlegt durch ein geringfügiges Moment."

§. 257.

Gegen den obigen besagten Schluss wird daher eingewendet, das Verbot eines jeden Genusses sei nicht zu reihen an das Speiseverbot, sondern daran, dass sie, nämlich die ersten Früchte sowohl, als das Gesäuerte am Ostertage Producte des Erdbodens seien (Pd. Eb.). Es wäre nämlich denkbar, dass diese beiden Glieder des Combinationssatzes nur Träger seien der Eigenschaft, Erdboden-Producte zu sein, und an diese Eigenthümlichkeit habe die Schrift das Verbot jeglichen Nutzens gereihet; etwa weil bei Früchten der Speisegenuss mit jedem andern zusammenfalle, bei animalischen Gegenständen aber, den höhern nämlich, der Speisegenuss ohnehin von jedem andern unterschieden sei; denn jener wird erst durch eine rituale Handlung, das Schlachten, erlaubt, dieser aber ist ohne solche gestattet; es kann darum auch nach dem Kochen des Fleisches mit Milch, weil es zu den Animalien gehört, der Speisegenuss geschieden von jedem andern, und jener verboten, dieser aber erlaubt sein. Diese Annahme wäre denkbar und möglich, und folglich würde ein Milchfleisch-Geköchts, das kein Product des Erdbodens ist, nicht für jeden Genuss verboten sein. Der Speisegenuss würde nur ausnamsweise verboten bleiben. Es ist demnach als allgemeiner Grundsatz: dass nur Producte des Erdbodens, (vegetabilische Speisen), wenn der Speisegenuss verboten ist, für jeden Genuss untersagt bleiben, nicht aber andere (animalische) Speisen. Die Schrift hat diesen Grundsatz bei zweien Gegenständen hingestellt, weil jedem eine Eigenthümlichkeit abgehet, die der andere hat, um zu bedeuten, dass nicht diese der zureichende Grund für die Gesetzbestimmung sind, und der sie nicht habe, ausgeschlossen ist, sondern vielmehr dass das Gemeinsame, dass sie Erdproducte sind, die Eigenschaft ist, an die die Gesetzbestimmung zu reihen sei. Nennen wir die Eigenthümlichkeit, dass sie Vegetabilien sind, u, so lautet die Formel:

1Fr — vZbt + vAbg — VgTd + [vSp] + [PEb] = 1Fr + NR

A — α + β — γ + [t] + [u] = A + x

GO + vZbr — vAbg ∔ VgTd + [vSp] + [PEb] = GO + vNR : :

C ∔ α — β + γ + [t] + [u] = C ∔ x : :

Mfl + vZbr — vAbg — VgTd + [vSp] — [PEb] = Mfl + (?)

B + α — β — γ + [t] — [u] = B + (?)

Es wird bestritten, dass an t das x zu reihen sei, sondern man behauptet, es sei an u zu knüpfen, und da B minus u ist, so ist auch das x ihm nicht zu vindiciren, und der Schluss unwiederruflich und genügend widerlegt. Man nimmt an, das u sei von Seiten der Schrift mit x verbunden worden, obgleich es nach einer natürlichen Wahrscheinlichkeit eben so wenig als t in einem Zusammenhange damit steht.

§. 258.

Um aber den Schluss nicht aufgeben zu müssen, und einer solchen „geringfügigen" Widerlegung auszusetzen, lässt der Talmud es nicht so weit kommen, sondern sucht, wenn es nur irgendwie angehet, den Schluss auf eine andere Weise zu retten, und ihn nicht zu einem Combinationsschluss herunter sinken zu lassen. Er versucht daher, die Widerlegung auf eine andere Art zu beseitigen. Nachdem nämlich die Restitution a posteriori dnrch eine Widerlegung a priori beseitigt worden ist, recursirt der Talmud, wenn er weiss, dass der Combinationsschluss durch eine „geringfügige Widerlegung" aufgelöst werden kann, nicht auf das erste Glied, um dann in einem Combinationsschluss, aufgebend den Schluss des Gegensatzes, nur das Resultat zu retten [1]), sondern er widerlegt nnd beseitigt diese Widerlegung a priori II. nach gewöhnlicher Weise, indem er durch einen anderwärts her hergeholten Gegenstand den Schluss restituirt. Es ist dieses wieder eine Restitution a posteriori gegen die letzte Widerlegung gerichtet und wir nennen sie dieserhalb „Restitution a posteriori II." In dieser wird an einem

1) §. 253—255.

Gegenstande nachgewiesen, dass der an dem Restitutions-Gliede aufgefundene Grund nicht der zureichende oder berechtigende für die Gesetzbestimmung x sei; denn an einem andern Gegenstande finde sich diese vor, und gleichwohl nicht der Grund. Es ist also die Gesetzbestimmung auch nicht von diesem abhängig, so wie sie es auch nicht war von dem an dem Vordersatze stattfindenden β, und folglich ist sie auf den Hintersatz zu übertragen, der nach einer verständigen Ansicht noch mehr zufolge seiner Eigenthümlichkeit α für dieselbe berechtigt zu sein scheint. Es beruhet daher wieder das Resultat auf dem Schluss des Gegensatzes, und es kann daher nicht eine „geringfügige Widerlegung", d. h. irgend eine Eigenthümlichkeit, die allen Gliedern nur nicht dem Hintersatz eigen ist, und die nur möglicherweise mit der Gesetzbestimmung in Verbindung stehet, aufgesucht und gegen den Schluss geltend gemacht werden. Denn insofern die Widerlegung a priori II. selbst widerlegt ist, wird die Gesetzbestimmung nicht an irgend etwas Gemeinsames (t) gereihet, um durch ein anderes Etwas (u) beseitigt werden zu können, sondern der Hintersatz bleibt der Berechtigtere für die Gesetzbestimmung, und überwiegt solche Eigenthümlichkeiten. Nennen wir diesen neuen Gegenstand D, so lautet die Formel:

$$A - \alpha + \beta \mp \gamma \;^{1)} = A + x,$$
$$C \mp \alpha - \beta \;\; \gamma = C + x \text{ und}$$
$$D \mp \alpha \pm \beta - \gamma = D + x \text{ folglich}$$
$$B + \alpha - \beta - \gamma = B + x$$

Aus C ist erwiesen, dass nicht, aus D, dass γ nicht der zureichende Grund für x sei; denn ohne sie zu besitzen, sei jedes derselben doch plus x; folglich ist kein Grund vorhanden, dass B, das noch überdies α hat, nicht ebenfalls plus x sein sollte. Der Schluss ist demnach wieder gerettet.

1) Auf das γ im A wird, da man darauf nicht recursirt, keine Rücksicht genommen; wir bezeichneten es darum mit plus und minus; desgleichen ist dies der Fall bei den übrigen mit $\mp$ bezeichneten Buchstaben.

§. 259.

Wir führen das obige Beispiel hier wieder an. Nachdem nämlich der Schluss von den ersten Früchten auf das Milchfleisch-Geköchts widerlegt, und durch die Restitution a posteriori vom Gesäuerten an den Ostertagen wiederhergestellt worden war, diese aber wiederum durch eine Widerlegung a priori II. beseitigt wurde, wird nicht wieder zurück auf das erste Glied (erste Früchte) gegangen, und daraus erwiesen [1]), dass der Vertilgungs-Tod nicht der zureichende Grund für das Verbot jeden Genusses sei, weil dieser bei den ersten Früchten nicht stattfinde, und sie gleichwohl für jeden Genuss untersagt seien, sondern man führt einen neuen Gegenstand vor, an welchem man nachweist, dass beide, die Strafe des Vertilgungstodes und das Verbot jeden Nutzens, nicht mit einander in Verbindung stehen. An den ersten Früchten will man dieses nicht erweisen, weil sie wiederum eine andere Eigenthümlichkeit haben, nämlich: dass sie verboten sind von ihrem Entstehen, und man genöthigt wäre dieserwegen zu einem Combinations-Schluss seine Zuflucht zu nehmen; man beruft sich daher auf einen andern Gegenstand, an welchem solch eine berechtigende Eigenheit nicht vorfindlich ist. Dieser neue Gegenstand ist Feldsaat in einem Weinberge gepflanzt, כלאי כרם (Fs. Wb.); der Speisegenuss solcher Frucht wird nicht mit dem Vertilgungstod bestraft, und gleichwohl ist jeder Nutzen untersagt. Hätte die Frucht solcher Saat weiter keine für das Verbot jeden Genusses berechtigende Eigenheit, dann würde der Schluss hergestellt worden sein [2]). Man

1) §. 251. (sqq.).

2) Dass man den Schluss nicht gleich von Feldsaaten auf das Milchfleisch-Geköchts geführt, hat den Grund darin, dass man einen Schluss des Gegensatzes haben wollte; was bei Feldsaaten nicht anging, da die Frucht ebenfalls gewissermassen eine verbotene Zubereitung bedingte. Die ersten Früchte und Gesäuertes konnten ebenfalls die Gesetzbestimmung nicht füglich von den Feldsaaten deducirt erhalten, weil Feldsaaten eine verbotene Zubereitung in sich schliessen und bedingen, an welche man das Verbot eines jeden Genusses gereihet hätte, und wel-

würde dann dagegen nicht haben behaupten können, dass alle drei (erste Früchte, Gesäuertes und die Feldsaat im Weinberge) ja Producte des Erdbodens seien (u), was Milchfleisch-Geköchts nicht ist, weil dieses doch nur möglicherweise nicht aber wahrscheinlich mit dem Verbot jeden Nutzens in Verbindung stehe, dagegen aber Milchfleisch-Geköchts mehr für die Gesetzbestimmung berechtigt sei, da es auf eine verbotene Weise zubereitet wurde. Man will ja nicht in Folge einer Gleichheit, sondern durch einen Gegensatz die Gesetzbestimmung dem Gegenstande vindiciren; es kann darum auch nicht eine Gleichheit, die die Schrift ad libidinem in Verbindung setzen soll, hervorgehoben werden. Die Formel lautet, wenn man die Feldsaaten im Weinberge D nennt:

$$\mathrm{1Fr} - \mathrm{vbtZbr} + \mathrm{vAbg} - \mathrm{VtlgTd} = \mathrm{1Fr} + \mathrm{vbtNR}$$
$$A - \alpha + \beta - \gamma = A + x$$
$$\mathrm{GsOst} + \mathrm{vbtZbr} - \mathrm{vAbg} + \mathrm{VtlgTd} = \mathrm{GsOst} + \mathrm{vbtNR}$$
$$C + \alpha - \beta + \gamma = C + x$$
$$\mathrm{FsWb} + \mathrm{vbtZbr} - \mathrm{vAbg} - \mathrm{VtlgTd} = \mathrm{FsWb} + \mathrm{vbtNR} \;::$$
$$D + \alpha - \beta - \gamma = D + x \;::$$
$$\mathrm{MfGk} + \mathrm{vbtZbr} - \mathrm{vAbg} - \mathrm{VtlgTd} = \mathrm{MfGk} + \mathrm{vbtNR}$$
$$B + \alpha - \beta - \gamma = B + x$$

§. 260.

Hätte der neue in der Restitution a posteriori II. hinzugekommene Gegenstand eine andere Eigenschaft, die das x veranlassen dürfte, und die wir nach der obern Theorie „Widerlegung a priori III." nennen und mit δ bezeichnen wollen, so wäre man genöthigt, um das Resultat zu retten, entweder auf den Vordersatz zu recursiren, oder aber einen neuen Gegenstand (Restitution a posteriori III. E) zu citiren, und daraus zu erweisen, dass die in der Widerlegung a priori III. aufgefundene Eigenschaft δ nicht der Grund für x sei, weil dieses ohne jene vorkommt. Im ersten Falle würde, da das erste Glied, der Vordersatz, wiederum eine andere berechtigende Eigenschaft

che die ersten Früchte und Gesäuertes nicht theilen. — Daher sind manche Erklärungen, die der מדות אהרן anzubringen genöthigt ist, entbehrlich gemacht.

hat, die das x veranlasst, ein Combinations-Schluss gebildet werden müssen, der auf ein gleiches Gemeinsames, zufolge des biblischen Ausspruches, sich stützt, und welcher wiederum durch eine andere aufgefundene Eigenthümlichkeit, die das zu deducirede Glied, der Hintersatz, nicht theilt, in einer „geringfügigen Widerlegung" beseitigt werden kann. In dem andern bleibt der Schluss in seiner Gültigkeit; das E weist nach, dass x nicht an δ geknüpft sei, und gegen den Schluss kann nur eingewendet werden, dass dem E ein anderes Etwas eigen ist, das nach einer verständigen Wahrscheinlichkeit mit dem x in Verbindung steht. Eine „gerinfügige Widerlegung", eine andere Eigenschaft, die nur möglicherweise mit x in Rapport stehet, und die der Hintersatz B nicht theilt, hat keinen Einfluss, weil B eine berechtigende Eigenschaft α vorzugsweise vor allen andern hat.

§. 261.

Nach dieser Theorie des Schlusses, wie wir sie bis hieher dargestellt haben, ergiebt es sich von selbst, wenn wiederum das E widerlegt wird, auf welche Weise der Schluss restituirt werden kann. Die Gesetze des Schlusses bleiben immer dieselben. Jede Widerlegung a priori wird durch eine Restitution a posteriori beseitigt. Diese bestehet entweder in dem Recurs auf's erste Glied, oder in dem Auffinden eines neuen Gegenstandes, wodurch nachgewiesen wird, dass die Gesetzbestimmung nicht an die in der Widerlegung aufgefundenen Eigenthümlichkeit gereihet sei, weil jene ohne diese vorkomme. Beim Recurs auf's erste Glied löst der Schluss sich immer in einem Combinations-Schluss auf, und fällt den Gesetzen, denen dieser unterworfen ist, anheim; bei dem Nachweis an einem neuen Gegenstande bleibt der Schluss des Gegensatzes. Nach dieser Theorie bewegt sich der Schluss immer fort von einem Gegenstande auf den andern; es wird immer eine neue Eigenschaft für das x gesucht, die Verbindung widerlegt und wieder hergestellt. — Im Talmud kommt es indessen nicht so weit. Es erstreckt sich hier die Fortbildung des Schlusses nur bis zum dritten Gliede, bis D, so weit, als wir es am Beispiele dargestellt

haben. Wir haben es aber der Theorie nach ausgeführt, nach welcher der Schluss sich im weitern Verlauf also gestalten müsste.

§. 262.

Die Worte des Talmud's, die diesen weitern Verlauf bestimmen, lauten wie folgt: [1]) חדא מחדא קולא וחומרא פרכינן כל דהוא לא פרכינן חדא מתרתי [2]) וחדא מתלת אי הדר דינא ואתי במה הצד פרכינן כל דהוא ואי לא קולא וחומרא פרכינן כל דהוא לא פרכינן „Eines von Einem (der Schluss in seiner ursprünglichen Gestalt) wird durch etwas Be-

1) Chulin 116, a.

2) Im Talmud, in den Ausgaben, die mir vorlagen, stehen hier die Worte noch: אפילו כל דהא פרכינן „man wendet auch ein geringfügiges Moment ein"; woraus hervorzugehen scheint, was Raschi und Tosifath auch bemerken, dass Eines von zwei in jedem Falle mit einer פירכא כל דהוא widerlegt werden kann. Indessen dieses läuft der ganzen Theorie, wie wir sie aufgestellt haben, zuwider, und trägt in keiner Weise eine denkbare Wahrscheinlichkeit in sich. Raschi bemerkt in der That, dass diese Sätze unverständlich und nur traditionell seien; und die Commentatoren, namentlich der מדות אהרן, sehen sich genöthigt, zu den sonderbarsten Erklärungen ihre Zuflucht zu nehmen [cf. die eine und die zwei Krücken, mit denen man sich durchschleppt]. Ferner bleibt es, was Tosifath schon bemerkt, sehr auffallend, dass man nicht sogleich gegen ערלה und חמץ den Einwand von גדולי קרקע macht, da gegen zwei, auch bei לא הדר דינא, ein solcher Einwand gemacht werden kann; man würde dann denselben nicht mehr durch כלאי כרם widerlegen können; die Antwort Tosifath's genügt uns aber auf keine Weise. Wir haben daher kein Bedenken getragen, eine andere Leseart, deren der הליכות עולם gedenkt, cf. תחלת חכמה pag. 7, aufzunehmen, die diese obigen Worte streicht. Es haben sich diese Worte durch Fehler der Abschreiber, und durch das Bestreben, den Satz, der etwas schwer verständlich war, zu erläutern, in den Text leicht interpoliren können, und sie ergeben sich auch fast von selbst als Spuria. Ohne diese Worte ist der Verlauf des Schlusses sehr einleuchtend, und Tosifath's Frage widerlegt, da man גדולי קרקע, eine פ׳כל דהא, auch früher nicht anwenden konnte, selbst bei חדא מתרתי. Es erscheint uns darum kein Zweifel, diese Leseart, die ohne Grund übergangen wird, vorzuziehen. Es lässt sich indessen auch die andere Leseart unseres Textes vertheidigen, wenn man das אפילו כל דהוא auf הדר דינא bezieht, und לא הדר דינא, weil es bei חדא מתרתי in unserm Falle nicht vorkommt, sich übergangen denkt. —

rechtigendes oder Nicht-Berechtigendes (etwas Erhebliches, das wahrscheinlich die Gesetzbestimmung bedingt), widerlegt, nicht durch etwas Geringfügiges, (das nur möglicherweise mit der Gesetzbestimmung durch die Schrift in Verbindung gesetzt werden kann); Eines von zwei (wenn noch ein Gegenstand adhibirt werden muss), und Eines von drei (wenn zwei), wenn der Schluss recursiren muss (d. h. es findet sich an diesen wieder eine andere berechtigende Eigenthümlichkeit), dann wird auch eine „geringfügige Widerlegung" geltend gemacht, wenn nicht, so kann nur durch ein Erhebliches der Schluss widerlegt werden,(das der eine Gegenstand vorzugsweise hat), nicht durch ein „geringfügiges Moment". Es ist dieses also ganz wie wir es dargestellt haben, und wie bei zwei und drei, würde es auch bei vier, fünf etc. sein.

§. 263.

War der Widerlegungsversuch a posteriori, dann muss, wenn dieser widerlegt, und der Schluss wieder restituirt werden soll, an diesem der Mangel einer Eigenschaft nachgewiesen werden, die es bedingt, dass die Gesetzbestimmung, trotz der berechtigenden Eigenthümlichkeit α, dennoch nicht stattfinden kann. Nur bei C, dem eine Eigenschaft, die wir β nennen, abgehet, findet x nicht statt, sonst aber zieht das α es immer nach sich. Insofern diese Restitution, durch Nachweis an dem Gegenstande selbst, geführt wird, wird sie eine Restitution a priori genannt. Die Widerlegung a posteriori wird also durch eine Restitution a priori beseitigt. Wird wieder an einem neuen Gegenstande nachgewiesen, dass die Ermangelung dieser Eigenschaft nicht gerade es veranlasst habe, dass die Gesetzbestimmung nicht stattfinde, weil sich diese Eigenschaft vorfinde, und gleichwohl nicht die Gesetzbestimmung, dann ist der Schluss wiederum aufgehoben. Denn da an die Ermangelung der Eigenschaft die Defection der Gesetzbestimmung nicht geknüpft

werden kann, wie es aus dem neu citirten Gegenstande sich ergiebt, so bleibt der Beweis vollgültig, dass mit dem α nicht die Bestimmung x gesetzt sei, und der Schluss ist aufgehoben. Der Schluss wird demnach durch eine Widerlegung a posteriori, die wir mit II. bezeichnen, aufgehoben. Es wird darin nachgewiesen, dass das x auch dort fehle, wo die Eigenschaft des Restitutionsversuches a priori stattfinde; anders aber kann der Beweis nicht geführt werden. Denn da im Restitutionsversuch hier gerade nur nachgewiesen wird, dass das Nichtstattfinden der Gesetzbestimmung von dem Nichstattfinden einer Eigenschaft abhange, so kann in der Widerlegung nicht nachgewiesen werden, dass es einen Fall oder einen Gegenstand gebe, bei dem ebenfalls die Eigenschaft nicht stattfinde und gleichwohl die Gesetzbestimmung, weil dieses den Schluss nicht aufheben würde; denn es ginge daraus nur hervor, dass es einen Fall gebe, in welchem trotz der Ermangelung der Eigenschaft dennoch die Gesetzbestimmung sich vorfinde, was aber durchaus nicht ausschliesst, dass bei ihrer Ermangelung auch dieselbe ausgeschlossen sein kann. Es würde sogar noch den Schluss befestigen; denn dieser Gegenstand würde erweisen, dass trotz der Defection der fraglichen Eigenschaft, dennoch die Gesetzbestimmung stattfinde, und um wie viel eher müsste sie dem Hintersatze, dem zu deducirenden Gliede, zukommen. Es kann daher die Widerlegung a posteriori II., wie die I., nur geführt werden, von einem Gegenstande, an dem die Gesetzbestimmung nicht vorkomme, so wie oben umgekehrt, die Restitution a posteriori von einem, an dem sie gerade vorkommt. Soll nun die Widerlegung a post. II. von Einfluss sein, so muss, da die Gesetzbestimmung nicht vorkommen darf, wenn dieser Gegenstand dem andern entgegen stehen soll, die Eigenthümlichkeit sich vorfinden; woraus sich dann ergiebt, dass die Defection der Gesetzbestimmung nicht an die der Eigenschaft geknüpft sei, weil an einem Gegenstande diese vorkomme, und jene gleichwohl nicht stattfinde. Diese Widerlegung des Schlusses als eine Widerlegung a posteriori II. wird wiederum beseitigt, und der Schluss restituirt, wenn an diesem Gegenstande der Mangel einer andern berechtigenden Eigenhümlich-

keit nachweislich ist. Dieses ist wiederum eine Restitution, als an dem Gegenstande selbst ausgeführt, a priori, und wir bezeichnen sie mit II. Sie würde wiederum durch einen Erweis, dass diese Eigenschaft nicht nothwendig die Gesetzbestimmung bedingt, weil diese auch da fehle, wo die Eigenschaft sich vorfindet, widerlegt werden, und es würde der weitere Verlauf dieses Restitutionsversuches gegen eine Widerlegung a posteriori ganz den Gang nehmen, den der weitere Verlauf gegen eine Widerlegung a priori genommen hat.

§. 264.

Die Formel der Widerlegung a posteriori lautete:

$$A - \alpha = A + x \text{ und } C + \alpha = C - x ::$$
$$B + \alpha = B + (?)$$

Sie wird beseitigt, und der Schluss restituirt, wenn nachgewiesen wird, dass C minus β sei, und in Folge dessen auch minus x. Dieser Schluss wird dann wiederum durch einen neuen Erweis widerlegt, durch eine Widerlegung a posteriori II.: D sei plus β und gleichwohl minus x. Der Grund für minus x liegt also nicht in minus β, weil es selbst bei plus x stattfindet. Daraus resultirt dann, dass α mit minus x auch ohne jeden andern Grund verbunden sein kann, und folglich kann B desgleichen minus x sein. Diese Widerlegung a posteriori II. wird dann wieder durch eine Restitution a priori II. beseitigt, und der Schluss renovirt. Es wird gezeigt, dass in D für minus x ein anderer Grund vorhanden sei, nämlich: minus γ. Es bleibt demnach, wo weder minus β noch minus γ sich vorfindet, α mit x, wie die logische Wahrscheinlichkeit es verlangt, in Verbindung, und B muss also plus x sein. Ist nun aber C plus γ, dann wird wieder zurück aus C geschlossen, dass minus γ ebenso wenig als minus β für minus x der Grund sei, und das minus x findet sich daher ohne jede Veranlassung mit α zusammen. B würde demnach x nicht zuerkannt werden dürfen.

$$A - \alpha = A + x,$$
$$C + \alpha - \beta + \gamma = C - x \text{ und}$$
$$D + \alpha + \beta - \gamma = D - x \text{ folglich}$$
$$B + \alpha + \beta - \gamma = B + (?).$$

§. 265.

Dieser Verlauf des Schlusses nach einer Widerlegung a posteriori kommt im Talmud nur äusserst selten, oder da die Stellen sich auch anders auffassen lassen, gar nicht vor. Tosifath indessen wendet ihn an einer Stelle, die wir im folgenden §. als Beispiel anführen, ausdrücklich und unverkennlich an. Gleichwohl würden wir dennoch, da die Nothwendigkeit der Annahme Tosifath's uns weder ersichtlich noch einleuchtend ist, diese Modification einer solchen Beweisführung im Schlusse ganz dahingestellt sein lassen, wenn nicht die Möglichkeit der Umkehrung eines jeden Schlusses und jeder Widerlegung, der Theorie wegen, uns die Ausführung zur Behandlung ohnehin auferlegte. Die Metamorphose des Schlusses in einen Combinations-Schluss, der auf eine Gleichheit der Glieder beruhet, ist indessen nicht so leicht ausführbar, da die Glieder theils minus theils plus x sind. Es kommt auch ohnehin dazu nicht, weil das A in diesem Verlauf immer ex nexu bleibt, und das β und γ, ohne dass sie sich gegenseitig aufzuheben und zu neutralisiren nöthig haben, schon von selbst den Schluss renoviren. Der Recurs der letzten beiden Glieder aufeinander hebt hier aber, umgekehrt wie im frühern Verlauf, gerade das Resultat des Schlusses auf. Wir würden dieses noch des Weitern ausgeführt und begründet haben; allein da ein solcher Verlauf weder im Geiste des Talmud's, noch auch in der üblichen Form ist, so schien die Behandlung uns unfruchtbar und entbehrlich. Wir werden daher auch nur in aller Kürze ein Beispiel dafür angeben.

§. 266.

Eine Schwägerin [1] (Schw.) wird ihrer Pflichten gegen den Schwager nicht durch einen Scheidebrief (Schbr.), wohl aber durch Chalizah, (eine Ceremonie des Schuh-Ausziehens), (Chal.), entbunden. Eine israelitische Sclavin (isr. Scl.) dagegen wird schon durch den Schei-

1) Kiduschin 3, b. Tosifath ואין דבר אחר כורתת.

debrief davon befreit. Nun soll der Schluss gefolgert werden, wenn eine Schwägerin nicht durch den Scheidebrief, gleichwohl durch Chalizah befreiet wird, um wie viel eher müsste eine Sclavin, die schon durch jenen, durch Chalizah frei sein. Dagegen wird nun von dem Verhältniss der Ehe geschlossen. Eine Ehefrau (Ehfr.) wird ebenfalls durch einen Scheidebrief, nicht aber durch Chalizah ihrer Pflichten entbunden. Für dieses Verhältniss, nämlich: dass sie nicht durch Chalizah von dem Manne geschieden werden kann, wird aber der Grund in der Unauflöslichkeit der Ehe gesucht, die auch durch Geld nicht dissolvirt werden kann; dagegen eine Sclavin durch Geld losgekauft werden kann. Eine Frau also kann nicht durch Chalizah, wohl aber eine israelitische Sclavin, deren Band zu ihrem Herrn leicht auslösbar ist, ihrer Pflichten entbunden werden. Hiegegen kann nicht auf das Verhältniss der Schwägerin recursirt werden, das nicht durch Geld dissolibel ist, und doch durch Chalizah, um den Nichtzusammenhang zu erweisen, weil noch immer die Möglichkeit bleibt, dass wahrscheinlicherweise zwischen beiden ein Zusammenhang stattfindet, und die Ehefrau nur darum nicht durch Chalizah geschieden werden kann, weil ihre Verbindung mit dem Manne doch immer minder auflösbar ist, als das Verhältniss der Sclavin gegen den Herrn. Wohl aber beweist es gegen die Richtigkeit des Schlusses, wenn man an einem andern Gegenstande wahrnimmt, [eine Widerlegung a posteriori II.], dass derselbe durch Geld, und nicht durch Chalizah seiner Pflichten entbunden werden kann. Es kann demnach die Nicht-Dissolution des Verhältnisses durch Geld, nicht mit der Unauflösbarkeit durch Chalizah in Verbindung stehen, weil es Fälle giebt, in denen gerade Geld, und doch nicht Chalizah scheidet. Eben so braucht auch eine israelitische Sclavin, obgleich ihr Verhältniss zum Herrn durch Geld gelöst werden kann, noch nicht durch Chalizah ihrer Verbindlichkeit enthoben zu sein. Ein solches Verhalten, nämlich eine Dissolution durch Geld und nicht durch Chalizah, findet bei einer cananitischen Sclavin [1]) (can. Scl.) statt. Der

1) Dieses erweist sich Tosifath durch einen andern Schluss. vid. l. l.

Schluss wäre demnach aufgehoben. Er wird aber wieder durch einen Nachweis an dem Gegenstande selbst, eine Restitution a priori II. hergestellt, indem als Grund für dieses Verhältniss bei der canaanitischen Sclavin angegeben wird, dass sie selbst durch den Tod des Herrn ihrer Verpflichtung gegen seine Erben, also seiner Anrechte noch nicht entbunden sei (Td.) Ihre Verpflichtung ist daher stärker, als die eines jeden andern, und darum wird sie auch nicht durch Chalizah befreiet. Wenn dieses indessen nicht stattfindet, dann stehet zu erwarten, dass ein Verhältniss, das durch einen Scheidebrief gelöst werden kann, gewiss auch durch Chalizah lösbar sei. Der Schluss wäre hergestellt. Allein man recursirt, und weist wieder an dem Verhältniss der Frau nach, dass die Nichtbefreiuung durch den Tod nicht mit der Nicht-Dissolution durch Chalizah in Verbindung steht, weil eine Frau durch den Tod des Ehemannes ihrer ehelichen Pflichten entbunden wird, und doch nicht durch Chalizah geschieden werden kann. Es ist daher weder die Nicht-Dissolution durch Geld noch die durch den Tod Grund für die Unauflösbarkeit durch Chalizah. Diese findet daher ohne jede weitere Veranlassung selbst bei einem Verhältniss, das durch einen Scheidebrief gelöst werden kann, statt, und kann darum auch bei einer israelitischen Sclavin stattfinden. Diese wird demnach durch Chalizah ihrer Pflichten nicht entbunden, und der Schluss ist aufgehoben.

Sch.	—	Schbr.					=	Schw.	+	Chal.		
A	—	α					=	A	+	x		
Ehfr.	+	Schbr.	—	Gld.	+	Td.	=	Ehfr.	—	Chal.		
C	+	α	—	β	+	γ	=	C	—	x	und	
can. Scl.	+	Schbr.	+	Gld.	—	Td.	=	can. Scl.	—	Chal.	::	
D	+	α	+	β	—	γ	=	D	—	x	flgl.	
isr. Scl.	+	Schbr.	+	Gld.	+	Td.	=	isr. Scl.	+	(?)		
B	+	α	+	β	+	γ	=	B	+	(?)		

Weder minus β noch minus γ ist Grund für minus x; es bleibt demnach plus α mit minus x in Verbindung, wie aus C und D zu ersehen, und folglich ist B mit plus α möglicherweise ebenfalls minus x.

Zweiter Restitutions-Versuch.

§. 267.

Der Schluss des Gegensatzes wird aber noch auf eine andere Weise gegen die Widerlegung geschützt. Es geschieht dadurch, dass man das Resultat auf eine andere Weise ableitet, und die Form des Schlusses in der jetzigen Gestalt aufgiebt, indem man in gewisser Beziehung die Richtigkeit der Widerlegung zugestehet. Dieser Restitutions-Versuch rettet nur das Resultat des Schlusses, und giebt zum Theil die ursprüngliche Form auf. Da nun jeder Schluss auf zwei Thesen beruhet, so wird in diesem Restitutions-Versuch nur eine Thesis beibehalten, und die andere aufgegeben; eine neue aber an deren Stelle gesetzt. Ob die Widerlegung a priori oder a posteriori ist, gilt hier gleich; der Unterschied ist rein formell; denn wenn durch die Veränderung einer Thesis des Schlusses die Widerlegung beseitigt ist, so ist das Resultat des Schlusses bewiesen. Während aber im ersten Restitutions-Versuch nur immer die Widerlegung beseitigt wurde, so blieb die Theorie die beiden Arten zu Grunde lag, dieselbe, und wir haben sie daher nicht besonders bezeichnet; es blieb dabei immer eine und dieselbe Form. In diesem zweiten Restitutions-Versuche stellen sich dagegen je nach dem eine andere Veränderung mit dem Schlusse vorgenommen wird, zweierlei Arten heraus, und wir haben demnach dieselben hier getrennt zu behandeln.

§. 268.

A.

In jeder Widerlegung ist das vorausgesetzte Verhältniss zwischen den beiden Gliedern gestört, und es wird im Allgemeinen nachgewiesen, dass der Hintersatz nicht so berechtigt für die Gesetzbestimmung x sei, als der Vordersatz. Soll nun das Resultat des Schlusses dennoch beibehalten werden, so muss ein neues Verhältniss zwischen den Gliedern des Schlusses gesucht werden, gegen

das die Widerlegung Nichts beweist. Ein solcher Verhältniss- oder Mittelsatz aber, insofern er nicht den Widerlegungssatz in sich aufnimmt, würde immer von diesem negirt werden, weil man statt der Eigenschaft jenes Satzes immer die des Widerlegungsatzes als das wesentliche Verhalten beider Glieder zu einander betrachten kann. Es würde demnach der Hintersatz nicht berechtigt für die Gesetzbestimmung x sein. Der Restitutions-Versuch muss daher, um dieses zurückzuweisen, das Verhältniss der beiden Sätze zu einander so ändern, dass der Widerlegungsatz mit aufgenommen wird, und gerade dazu dient den Gegensatz schroffer hervortreten zu lassen. Er muss den Gegensatz der Widerlegung hineinziehen in das ursprüngliche Verhältniss. Es geschieht dadurch, dass man diejenige Eigenschaft, die nach dem Widerlegungssatz das Hinterglied B mehr berechtigt für die Gesetzbestimmung x, als ein Moment auftreten lässt, um den ursprünglichen Gegensatz schärfer hervortreten zu lassen. Man sagt nämlich, wenn der Vordersatz, der, obgleich er eine berechtigende Eigenthümlichkeit (die des Widerlegungsatzses) hat, der Eigenthümlichkeit des ursprünglichen Gegensatzes dennoch entbehrt, gleichwohl aber die Gesetzbestimmung hat, so muss der Hintersatz, der, obgleich er der Eigenthümlichkeit des Widerlegungsatzes entbehrt, dennoch die des ursprünglichen Gegensatzes besitzt, um so mehr die Gesetzbestimmung haben. Man hebt also den ursprünglichen Gegensatz der beiden Sätze hervor, indem man die neue Eigenthümlichkeit der Widerlegung, trotz ihrer Berechtigung, nur als ein äusseres Moment betrachtet, das dennoch nicht die fehlende Eigenthümlichkeit des ursprünglichen Gegensatzes zu bedingen im Stande war. Die Minder-Berechtigung des Vordersatzes, der trotz so mancher Eigenthümlichkeit dennoch die des Gegen- oder Mittelsatzes nicht besitzt, für die Gesetzbestimmung x wird dadurch um so einleuchtender, und der Schluss auf den Hintersatz, der trotz so mancher n i c h t berechtigenden Eigenschaft, dennoch die Eigenthümlichkeit des ursprünglichen Gegensatzes besitzt, um so begründeter. Die Formel der Widerlegung a priori oder die a posteriori nach einer Umkehrung lautete:

$$A - \alpha + \beta = A + x :: B + \alpha - \beta = B + (?)$$

und bei verändertem Gegensatz des ursprünglichen α würde sie sich jetzt also ausgesprochen gestalten. A obwohl es β hat, besitzt nicht α, und dennoch x; B, das obwohl es β entbehrt, dennoch α hat, muss um so eher x haben. Man zieht also β ganz in den Gegenstand des Satzes hinein, und setzt einen neuen Begriff:

$$[A+\beta]-\alpha=[A+\beta]+x :: [B-\beta]+\alpha=[B-\beta]+x$$

§. 269.

Ein Beispiel dafür, das uns zum Theil schon bekannt ist [1]), führen wir hier an. Man will von dem sogenannten Willenschaden, der an öffentlichen Plätzen verübt, von jedem Ersatze befreiet ist, dagegen im Besitz des Beschädigten vollen Ersatz bedingt, auf den Gewaltschaden schliessen, der selbst an öffentlichen Plätzen zur Hälfte vergütigt werden muss, dass er im Besitz des Beschädigten um so eher vollen Ersatz fordere. Hiegegen liess sich aber eine Widerlegung a priori aufstellen, nämlich: der Willenschaden sei ein Schaden, der häufig wiederkehrt (hfg. Wdk.), und müsse deswegen voll ersetzt werden (der Eigenthümer müsse darum sorgsam sein Vieh hüten, und es in Acht nehmen), dagegen der Gewaltschaden, der äusserst selten vorkommt, gewissermassen als ein Unglück zu betrachten sei. Der Eigenthümer soll daher auch nicht den vollen Schaden ersetzen müssen. Dieser Einwand wird aber nicht gemacht, die Widerlegung a priori nicht geführt, weil man gerade den Gegensatz durch dieselbe noch erweitern und hervorheben kann. Man würde nämlich also schliessen: wenn ein Willenschaden, der doch häufig wiederkehrt, dennoch an öffentlichen Plätzen von jedem Ersatz befreiet ist, im Besitz des Beschädigten dagegen mit dem ganzen, vollen Ersatz vergütigt werden muss, so muss der Gewaltschaden, der, (was wirklich unerklärlich ist) obgleich er selten wiederkehrt, dennoch an öffentlichen Plätzen den halben Schadenersatz erfordert, im Besitz des Beschädigten gewiss den vollen Ersatz bedingen.

1) Baba Kama 15, a. Tosifath אני לא אדון.

[WSch + hfgWdk] — OP.hbEs = WSch imBsBsch + gzErs ::
[A + β] — α = A + x ::
[G.Sch — hfgWdk] + OP.hbEs = G.Sch im BsBsch + gzErs
[B — β] + α = B + x

§. 270.

Betrachten wir diese Umwandlung des Schlusses in seinem ursprünglichen Gegensatz etwas genauer, so müssen nothwendig einige Bedingungen vorhanden sein, die sie möglich machen; ohne diese würde die Umkehrung nicht vorgenommen werden können. Die in der Widerlegung aufgefundene Eigenthümlichkeit β muss eben so wohl mit der Gesetzbestimmung x in Verbindung stehen, als mit dem ursprünglichen Gegensatz α. Stände sie mit diesem nicht in einer gewissen Verbindung, so würde der Gegensatz dadurch nicht schroffer ausgeprägt und hervorgehoben werden können. Denn nur dadurch, dass dieselbe auf diesen ebensowohl als auf die Gesetzbestimmung influirt, wird der ursprüngliche Gegensatz durch das umgekehrte Verhältniss derselben, stärker hervorgehoben. Hat diese Eigenthümlichkeit β dagegen keine Verbindung mit diesem, so kann sie ihn auch nicht heraustreten lassen, und der Schluss ist folglich nicht restituirt.

§. 271.

Wir führen dafür ein Beispiel an [1]), das uns ebenfalls zum Theil schon bekannt ist. Eine Schwägerin wird durch das gegebene Geld noch nicht zum Eheweib, dagegen durch den verübten Beischlaf; eine andere Frau oder ein anderes Mädchen wird schon nach dem Act des Geldgebens als Eheweib betrachtet, um so eher nun nach dem verübten Beischlaf; natürlich, wenn Beides in der Absicht geschieht, sie dadurch zu ehelichen. Dagegen wird nun eingewendet, dass das Verhältniss der Schwägerin für den Act der Verbindung mit ihrem Schwager nicht gleich sei, dem jeder andern Frau mit einem frem-

1) Kiduschin 4, b. Tosifath מה ליבמה.

den Manne; denn jene ist ohnehin dem Schwager verbunden זקוקה (vbd), diese dem Manne ganz fremd. Es kann daher eine Schwägerin durch den verübten Beischlaf zum Eheweib werden, weil sie ohnedies verbunden ist, nicht aber jedes andere Weib.

Sch — Gld + vbd = Sch + Blf :: Fr + Gld — vbd = Fr + (?)

$A - \alpha + \beta = A + x :: B + \alpha - \beta = A + (?)$

Der Schluss also ist durch den neuen Gegensatz (vbd) β widerlegt. Er kann aber nicht durch eine Veränderung des Gegensatzes restituirt werden, nämlich: eine Schwägerin ohnehin verbunden, wird doch nicht durch Geld, gleichwohl aber durch Beischlaf Eheweib; jede andere Frau dagegen, wenngleich nicht verbunden, wird dennoch durch das Geldgeben schon Eheweib, um wie viel eher durch den Beischlaf:

(Sch + vbd) — Gld = Sch + Blf :: (Fr — vbd) + Gld = Fr + Blf

$(A + \beta) - \alpha = A + x :: (B - \beta) + \alpha = B + x$

es kann dieses nicht gesagt werden; weil die Verbindung der Schwägerin mit dem Schwager auf das Geldgeben in keiner Weise influirt, um den Gegensatz schroffer hervorzuheben. Im Gegentheil, es scheint gerade bedingt, dass trotz dieser Verbindung, wohl der Beischlaf, nicht aber das Geld die Eheverbindung vollziehe. Die Schwägerin nämlich, deren Mann ohne Kinder gestorben ist, soll nach dem Gesetze von dem Levir geehelicht werden, wie die Bibel sich ausdrückt, להקים לאחיו שם בישראל „dem Bruder eine Nachkommenschaft zu sichern“ [1]. Das Gebot, und folglich die Verpflichtung der Schwägerin gegen den Schwager kann nun wohl durch den Beischlaf, nicht aber durch Geld zu Stande gebracht werden. Es bildet also das Verhältniss der Schwägerin zum Schwager den Gegensatz der Gültigkeit der Ehe durch das Geldgeben zwischen jeder andern Frau und der Schwägerin nicht schroffer hervor; weil das Geldgeben mit dem Verhältniss der Schwägerin zum Schwager in keiner Beziehung zu einander stehet. Die Schwägerin schon in gewisser Beziehung verbunden, wird durch Etwas, das dieses Band fester knüpft, durch die Ausfüh-

1) Die Kinder, die aus dieser Ehe entspringen, werden nämlich mit dem Namen des verstorbenen Bruders benannt.

rung des Gebotes, den Beischlaf, zum Eheweib, nicht aber jede andere Frau, die zu dem Manne nicht in solcher Beziehung stehet, um durch diesen Eheweib zu werden. Es kann daher leicht das Geldgeben Zeichen eines Ehepactes, das auf Convenienz beruhet, und bei jeder andern Frau bindend sein, dagegen der Beischlaf die Ehe nicht bestätigen; umgekehrt dagegen dürfte bei einer Ehe, die nach einem biblischen Befehle, um Nachkommenschaft zu sichern, geschlossen wird, gerade das Geld nicht binden, wohl aber der verübte Beischlaf die Ehe als bestehend bestimmen.

§. 272.

So wie nun eine Verbindung zwischen den beiden Gegensätzen sich vorfinden muss, so muss es sich auch erweisen, dass der eine Gegensatz wirklich dazu dient, den andern schroffer und stärker hervorzuheben. Wir müssen dieses etwas genaüer betrachten. Wir haben oben [1]) dargethan, dass es zweierlei Arten von Gegensätzen giebt; der eine beruhet auf einer verständigen Ansicht, der andere auf einer gesetzlichen Bestimmung. Wenn nun von diesen beiden Gegensätzen der eine sich dem andern unterordnen soll, um ihn schroffer auszuprägen, und namentlich der in der Widerlegung nachgewiesene zur Hervorhebung des ursprünglichen dienen soll, so können natürlich nicht beide von einer Art sein; weil dann nicht abzusehen ist, dass gerade dieser dem andern untergeordnet werden soll, und nicht umgekehrt; wodurch der Schluss dann um so gründlicher widerlegt worden wäre. Es können daher beide zugleich weder auf eine verständige Ansicht noch auf eine gesetzliche Bestimmung sich stützen; sondern jeder Gegensatz muss etwas anderes zur Basis haben. Nun müssen wir aber untersuchen, welcher dem andern immer unterzuordnen sei. Der Verstand hat der gesetzlichen Bestimmung gegenüber keine Gültigkeit, weil er leicht irrt, und der Mensch nicht immer den Grund der Gesetze begreift. Es kann also die Gesetzbestimmung nicht dazu dienen, den

1) §. 222.

verständigen, logischen Gegensatz hervorzuheben, da sie im Gegentheil beweisen dürfte, dass dieser nicht richtig aufgefasst sei. Auch kann ja der Gegensatz, der auf eine verständige Ansicht sich stützt, nicht schärfer hervortreten, als er einmal von dem Verstande aufgefasst ist. Dass die Gesetzbestimmung anders ist, als der natürliche, verständige Gegensatz zwischen beiden, kann unmöglich diesen mehr hervorheben. Es kann doch unmöglich gesagt sein, obgleich die Gesetzbestimmung eine solche ist, so ist dennoch die Ansicht eine andere; weil dieses einerseits hiesse, den Verstand höher stellen als die göttliche Gesetzbestimmung, anderseits ja auch der wirkliche Gegensatz, der in der Natur der Sache begründet ist, dadurch doch nicht mehr hervortreten kann. Es bleibt daher für die Veränderung des Gegensatzes zur Restitution des Schlusses nur noch der eine Fall, dass der ursprüngliche Gegensatz eine gesetzliche Bestimmung ausmacht, der in der Widerlegung dagegen auf einer verständigen Ansicht beruhet. Es wird darauf dann jener Gegensatz um so mehr hervorgehoben, dass trotz der zuwiderlaufenden verständigen Ansicht dennoch die gesetzliche Bestimmung sich derart vorfinde, dass der Hintersatz dadurch weit berechtigter für die Gesetzbestimmung x erscheint. So war auch das obenangeführte Beispiel. Der ursprüngliche Gegensatz stützte sich auf die gesetzliche Bestimmung, dass der Willenschaden an öffentlichen Plätzen ganz frei von jedem Ersatz sei, der Gewaltschaden aber zur Hälfte ersetzt werden muss. Der zuwiderlaufende Gegensatz in der Widerlegung beruhete dagegen auf einer verständigen Ansicht, nämlich dass der Willenschaden berechtigter sei zum ganzen Schadenersatz, weil er häufig wiederkehre. Dieser Gegensatz, der in Beziehung steht, d. h. im umgekehrten Verhältniss zu der gesetzlichen Bestimmung des halben Schadens, wird nun zur schroffern Ausprägung dieses gesetzlichen, ursprünglichen Gegensatzes verwendet, um dann mit noch grösserm Recht die Gesetzbestimmung x, den vollen Schadenersatz im Besitz des Beschädigten, auf den Gewaltschaden zu übertragen. Denn jetzt wird die biblische Bestimmung um so auffallender, nämlich dass ein häufig vorkommender Schaden an öffentlichen Plätzen

gar nichts bezahlt, ein seltener dagegen gerade zur Hälfte vergütigt werden muss, und daraus gefolgert, dass dieser im Besitze des Beschädigten, alwo jener schon den vollen Ersatz verlangt, gewiss voll ersetzt werden muss.

§. 273.

Sind beide Gegensätze dagegen gleicher Art, beruhen sie beide auf einem gesetzlichen Gegensatz oder einer verständigen Ansicht, dann kann man keinen dem andern unterordenen. Wir führen dafür Beispiele an, jedoch nur in aller Kürze; beide indessen sind uns schon bekannt. Beruhen beide Gegensätze auf gesetzlichen Bestimmungen, so kann der Schluss nicht gerettet werden. Geld kann gesetzlich Etwas acquiren (eine Ehefrau), nicht aber scheiden; ein Schein nun, der selbst scheidet, sollte gewiss auch acquiriren können, d. h. wenn niedergeschrieben wird, vermöge dieses Scheins seiest du die meinige. Die Widerlegung war, dass Geld eine andere Bevorziehung vor dem Scheine habe, nämlich dass man andere Dinge, aus ihrem bisherigen Verhältnisse, damit heben könne. So können die Zehnten und die Heben des Priesters durch Geld ausgelöst werden, nicht aber durch einen Schein. Der Schein braucht demnach nicht immer zu acquiriren, wenngleich er scheidet. Dieser Gegensatz der Widerlegung in Betreff der Auslösung wird nicht dazu verwendet, um den ursprünglichen Gegensatz in Betreff der Acquisition, hervorzuheben, zu sagen: Geld obgleich man damit die Zehnten und Heben auslösen kann, kann dennoch nicht scheiden, wohl aber acquiriren [1]; man sagt solches nicht, weil beide Gegensätze auf gesetzlichen Bestimmungen ruhen, und man eben so gut den ursprünglichen Gegensatz zur Hervorhebung und Ausbildung des andern verwenden, den Schluss also widerlegen kann. Man würde sagen: Geld, mit dem man, trotz dem, dass es nicht scheidet,

1) Die Gegensätze stehen mit einander in Verbindung, denn das Auslösen kann ebensowohl für eine Acquisition, als für eine Trennung von seinem frühern Zustande, von dem Besitz des Priesters, betrachtet werden.

doch Zehnten und Heben auslösen kann, kann auch acquiriren, ein Schein aber, mit welchem man, trotz dem, dass er scheidet, dennoch nicht auslösen kann, sollte auch nicht acquiriren. Der Schluss wäre demnach widerlegt; und deshalb kehrt man den Gegensatz nicht um.

Eben so wenig ändert man den Gegensatz, wenn beide Gegensätze auf einer verständigen, logischen Ansicht beruhen. Ein Beispiel dafür [1]), das uns zum Theil schon bekannt ist, ist folgendes. Ein Gewaltschaden, der doch nicht häufig wiederkehrt, zahlt an öffentlichen Plätzen die Hälfte des Ersatzes, ein Willenschaden, der häufig wiederkehrt, müsste um so eher den halben Schaden an diesen Plätzen zahlen. Dagegen kann nun eingewendet werden, dass der Gewaltschaden, die Absicht zu beschädigen, einzig und allein in sich schliesst, und darum an dem Eigenthümer des Viehes geahndet werden muss; der Willenschaden dagegen, der diese Absicht nicht involvirt, ist ganz frei. Dieser Gegensatz in der Widerlegung wird nicht hineingezogen in den ursprünglichen Gegensatz, nämlich: Gewaltschaden, obgleich die Absicht, zu beschädigen, darin liegt, ist dennoch ein selten wiederkehrender Schaden, gleichwohl aber bezahlt er die Hälfte, der Willenschaden, der, obgleich er nicht die Absicht, zu beschädigen, in sich trägt, dennoch ein häufig wiederkehrender Schaden ist, müsste um so eher den halben Schadenersatz zahlen; man kann dieses nicht sagen, weil beide Gegensätze nur eine verständige Ansicht zur Basis haben. Der ursprüngliche Gegensatz von der seltenen oder häufigen Wiederkehr des Schadens wird durch den andern Gegensatz von der böswilligen Absichtlichkeit des Schadens nicht berührt oder hervorgehoben; auch würde man eben so gut berechtigt sein, den Gegensatz der Widerlegung durch den ursprünglichen Gegensatz hervorzuheben. Der Gegensatz kann also nicht verändert werden, und der Schluss ist widerlegt.

1) Nach dem מדות אהרן II. 9. Die Ausführung ist rein imaginär, und wir haben sie nur zur Vervollständigung der Theorie angeführt. Denn in der Wirklichkeit ist es gesetzlich bestimmt, dass der Willenschaden frei von jedem Ersatz in o. P. ist; es ist darum kein Schluss zulässig.

§. 274.

Die Widerlegung a priori, an dem Gegenstande selbst, wird nach dieser Behandlung durch eine derartige Umänderung des Gegensatzes beseitigt, dass die Widerlegung nicht mehr statt hat. Die Glieder des Schlusses, der Vorder- und Hintersatz, werden in ein neues Verhältniss zu einander gebracht, und durch den neuen Gegensatz wird das Resultat gefolgert. Man nennt dieses הפך „umwandeln", und das Grundgesetz dabei ist, dass der ursprüngliche Gegensatz auf eine gesetzliche Bestimmung, ק"ו של דין, der Gegensatz der Widerlegung auf eine verständige Ansicht, ק"ו של סברא, sich gründen muss. Es müssen ferner die beiden Gegensätze in einer gewissen Verbindung und Beziehung zu einander stehen, so dass sie auf einander einwirken, oder einer Kategorie angehören.

§. 275.

B.

Die Widerlegung konnte aber auch auf eine andere Weise beseitigt werden. Wie in dem so eben behandelten Restitutions-Versuch der Gegensatz verändert wird, so können auch in diesem die Glieder des Satzes verändert werden. Man generalisirt etwa die Begriffe, oder setzt ein unbestimmtes Glied an die Stelle, so dass die Widerlegung nun keinen Ort und keine Bedeutung mehr hat. Die Gegenstände werden verändert, das Resultat des Schlusses aber bleibt in seiner Gestalt. Man nennt dieses Verfahren שנה למקומות „verändern zu Oertern", weil gerade, durch die Unterschiebung des unbestimmten Begriffes „Ort oder Stelle" an die Stelle des speciellen Gegenstandes, diese Metamorphose des Schlusses, um das Resultat zu retten, und der Widerlegung jede Anwendung zu nehmen, am ehesten und leichtesten zu Stande gebracht wird.

§. 276.

Ein Beispiel dafür [1]. Irdenes Geschirr wird durch einen unreinen Gegenstand inficirt, wenn dieser nur in dem innern Raum, ohne unmittelbare Berührung, sich befindet; andere Geräthe werden nicht auf solche Weise verunreinigt, dagegen aber durch eine unmittelbare Berührung von aussen. Dieses constatirt durch die Schrift. Nun wird folgender Schluss gemacht: andere (metallene) Geräthschaften werden ohne eine unmittelbare Berührung durch den innern Raum nicht verunreinigt, wohl aber von aussen durch eine unmittelbare Berührung; irdenes Geschirr, das ohne eine unmittelbare Berührung von innen verunreinigt wird, müsste um so eher es von aussen werden. Dieser Schluss wird widerlegt: irdenes Geschirr nämlich könne nicht die höchste Stufe [2]) der Unreinheit erreichen, wohl aber anderes (metallenes), und weil jenes nicht so stark von der Unreinheit, kann es auch nicht so leicht (nämlich von aussen) inficirt werden. Diese Widerlegung deckt ohnehin nicht den ganzen Schluss. Denn nur bei der Berührung eines todten Leichnams zeigt sich irdenes Geschirr als nicht eines so hohen Grades der Unreinheit fähig, dagegen zeigt es sich da-

1) Chulin 25, a. Tosifath ומה כל כלים. Nach dem Talmud scheint es uns nicht nothwendig, zu einem solchen Verfahren die Zuflucht zu nehmen. Wir haben es nur der Theorie wegen so angeführt; und zwar nach Tosifath.

2 Es giebt nämlich verschiedene Arten der טומאה. 1) אבי אבות הטומאה „der Urvater aller Unreinheiten“, die höchste Stufe, d. i. ein todter Mensch. 2) אב הטומאה „Vater der Unreinheiten,“ als ein todter Wurm von den acht in der Bibel Levitic. 11, 29, 30. aufgezeichneten. 3) ראשון „der erste“. 4) שני „der zweite.“ 5) שלישי „der dritte“, und endlich 6) רביעי „der vierte“, bei Opferspeisen. Eine geringere Stufe als „der dritte“ und bei קדשים als „der vierte“ giebt es nicht. Der von einem Unreinen berührte Gegenstand nimmt immer einen geringern Grad an Unreinheit, als der, der ihn berührt, ein, mit Ausname des Metalls, das bei Berührung eines todten menschlichen Leichnams ebenfalls den ersten Grad einnimmt, und der flüssigen Sachen, die bei jeder Berührung immer ראשון werden, also zur dritten Art gehören. Ein Mensch also, der einen Leichnam berührt, wird ein אב הטומאה, etc. etc,

durch, dass es ohne eine unmittelbare Berührung von innen unrein werden kann, als empfindlicher gegen jede Berührung. Und nur in Betreff der Empfindlichkeit, ob es nämlich auch von aussen verunreinigt werden kann, handelt es sich in unserm Schlusse. Es muss daher ein Mittel sich finden lassen, die nicht ganz richtige Widerlegung des Schlusses zu beseitigen, und der Talmud thut es dadurch, dass er die Sätze des Schlusses verändert, und den Widerspruch gar nicht zur Anwendung kommen lässt. Er setzt nämlich für die Gegenstände, irdenes und metallenes Geschirr, etwas Unbestimmtes, den Ort, und führt den Schluss auf folgende Weise. An einem Orte, an dem eine Berührung des innern Raumes nicht inficirt, inficirt gleichwohl eine unmittelbare Berührung von aussen; dort wo jene schon inficirt, müsste es doch diese um so eher. Hiergegen kann nun nicht mehr eingewendet werden, dass dort, wo eine Berührung des innern Raumes schon inficirt, die höchste Stufe der טומאה nicht erreicht werden kann, weil es in dieser Darstellung jetzt sich nicht mehr um etwas Specielles handelt, dessen Eigenthümlichkeit dann hervorgehoben werden kann, sondern nur um etwas Allgemeines, um die Infection, der also auf keine Weise die Grade der Unreinheit entgegengehalten werden dürfen, eine Gesetzbestimmung, die mit dem Gegensatze in gar keiner Beziehung und Verwandtschaft stehet. Es könnte höchstens diese Widerlegung zu dem Resultate führen, dass dort, wo eine Berührung des innern Raumes inficirt, eine unmittelbare Berührung von aussen auch nicht den höchsten Grad der טומאה hervorbringe, und mehr soll in der That nicht erwiesen werden. Der Schluss ist also auf diese Weise gerettet.

§. 277.

Der Schluss des Gegensatzes wird aber auch zuweilen umgekehrt, und dann erst verallgemeinert, oder dessen Gegenstände verändert, um die Widerlegung zu beseitigen, und den Schluss zu restituiren. Wir führen ein Beispiel nach Tosifath an [1]), das, wenngleich es dem Talmud nicht nothwendigerweise vindicirt zu werden

1) Chulin 23, b. Tosifath ותהא.

braucht, der Theorie nach jedenfalls richtig ist. Das Kalb das zur Sühne über einen unentdeckten Mord, an der Stelle, wo der Todte gefunden wird, geopfert wird, wird durch das Zerbrechen des Nackens für diese Bestimmung befähigt, nicht aber durch Schlachten. Die rothe Kuh dagegen wird selbst durch das Schlachten für ihre Bestimmung befähigt [1]. Der Schluss ist nun folgender: wenn das Kalb nicht durch Schlachten, wohl aber durch Genickbrechen für seine Bestimmung befähigt wird, so muss die rothe Kuh, die selbst durch Schlachten befähigt wird, um so mehr durch das Genickbrechen es werden. Hiergegen liesse sich einwenden, dass das Kalb keine so practische Bestimmung habe, als die rothe Kuh; denn diese reinigt den Unreinen, nicht so das Kalb, und deswegen mag auch die Kuh nicht durch das Genickbrechen für die Bestimmung befähigt werden. Der Schluss wird daher umgekehrt, und es wird gefolgert: das Schlachten befähigt nicht das Kalb, wohl aber die rothe Kuh für ihre Bestimmung, das Genickbrechen befähigt jenes, um so eher diese. Damit nun aber die practische Anwendung zur Reinigung nicht als eine Widerlegung a posteriori gelte, zu der wohl die rothe Kuh, nicht aber das Kalb diene, oder aber anders ausgesprochen, als eine a priori, nämlich, dass das Genickzerbrechen zur Reinigung nicht befähige, wohl aber das Schlachten, werden diese Handlungen ganz allgemein genommen, und es wird abgesehen von der besondern Bestimmung [2]. Es hatte auch die Widerlegung in der ursprünglichen Form nicht correspondirt mit dem Gegensatze, weil dieser nur von der Befähigung handelt, jene aber von der Bestimmung. Es musste daher der Schluss restituirt und die Widerlegung beseitigt werden können; diess geschieht aber dadurch, dass der Schluss in besprochener Form verändert wird.

1) Die Asche der rothen Kuh wird zur Reinigung des Unreinen verwendet. Sie wird deswegen mit dem Kalbe in Verbindung gesetzt und in eine Kategorie gestellt, weil beide Opfer sind, die ausserhalb des Tempels gebracht wurden.

2) Hier haben wir nur Tosifath's Meinung, um ein passendes Beispiel zu haben, ausgeführt. Wir bemerken jedoch, dass wir die Stelle ganz anders auslegen. Dieses gehört indessen nicht in den Umfang dieses Buches, weil dadurch kein weiteres Resultat für die Exegese gewonnen wird.

§. 278.

Zu einer solchen Umkehrung und Umwandlung des Schlusses für den Restitutions-Versuch entschliesst sich der Talmud aber nur dann, wenn, wie wir dieses angedeutet, die Widerlegung nicht ganz mit der Gesetzbestimmung quadrirte, wenn dieselbe etwas Unwahrscheinliches in sich involvirte. Wollte er dann die Widerlegung beseitigen, so musste er den Schluss solchergestalt umändern. Hat indessen die Widerlegung genau oder eben so gut als der Gegensatz, harmonirt mit der Gesetzbestimmung, dann würde bei solcher Veränderung des Schlusses, auch die Widerlegung in veränderter Form wirkend sein können. Sie würde immer in einer andern Gestalt aufzunehmen sein. Man würde also mit Umkehrung oder Veränderung des Schlusses Nichts gewinnen, und deshalb unterlässt es der Talmud. Ja selbst dann, wenn zwar dieselbe Widerlegung in keiner Weise mehr Anwendung findet, wohl aber eine andere sich auffinden liesse, unterlässt der Talmud in Bezug auf diese die Beseitigung jener Widerlegung. Er weiss es, dass er diesen Schluss doch nicht durchbringt, und lässt es daher ohne weitern Controvers bei der einmal ausgesprochenen Widerlegung Das Resultat ist dann in dieser Weise nicht zu ermitteln oder zu erweisen.

So beispielsweise bei dem oft angeführten Beispiele. Eine Sclavin wird nicht durch Beischlaf, wohl aber durch Geld erworben; eine freie Frau, die durch dieses, müsste gewiss auch durch jenen in den Ehestand treten. Er wurde widerlegt dadurch, dass nachgewiesen wurde, eine Sclavin sei durch Geld entäusserlich, nicht aber eine freie Frau. Durch Umänderung liesse gegen diesen Einwand der Schluss sich retten; nämlich: Geld acquirirt das, was Beischlaf nicht acquirirt, was dieser schon acquirirt, müsste gewiss doch auch durch jenes erworben werden. Der Einwand von der Entäusserlichkeit würde hier in keiner Weise Anwendung finden; weil man immer nur gerade von dem Erwerb und dem Besitzergreifen handelt. Diese Restitution wird aber von Seiten des Talmud's nicht aufgenommen, weil dieser wohl wusste, dass eine ander-

weitige Widerlegung Platz finden würde; nämlich: es gebe allerdings Personen, die Geld nicht acquirirt, wohl aber der Beischlaf, und zwar eine Schwägerin. Der Schluss würde dann immer widerlegt sein, und deshalb unterlässt der Talmud diesen Restitutions-Versuch.

§. 279.

Man muss demnach annehmen, dass, wenn der Talmud einen Restitutions-Versuch dieser Art, der zulässig erscheint, unterlässt, er dabei seine Gründe und Motive hatte, und dass ihm eine anderweitige Widerlegung vorschwebte. Der Talmud fand leicht dergleichen Widerlegungsarten auf, und darum treffen wir diese Art des Restitutions-Versuches nur selten im Talmud an.

Die Folgen des Schlusses.

§. 280.

Wir haben bis hieher den Schluss des Gegensatzes in allen seinen Stadien dargestellt. Wir haben seine Entstehung, seine Reduction, seine Widerlegung, seine Restitutions-Versuche und ihren weitern Verlauf behandelt. Jetzt haben wir noch schliesslich einen Blick auf die Folgen und das Resultat des Schlusses andern Gesetzbestimmungen und Schlüssen gegenüber zu werfen.

Dasjenige, was durch den Schluss sich ergiebt, darf in keiner Weise zuwiderlaufen einer Bestimmung, die die Schrift, gleichviel auf welche Weise, bedeutet oder angedeutet hat. Denn der Schluss des Gegensatzes beruht auf einer verständigen Ansicht, die aber irrig sein kann, und daher kann der Mensch sich nicht auf sie verlassen. Man ist sogar berechtigt anzunehmen, dass die Schrift es absichtlich angedeutet habe, damit man durch einen Schluss nicht auf ein Resultat schliesse, das gerade keine

Gültigkeit und Anwendung haben soll [1]). Es hat der Schluss, der in der Verbindung der Gesetzbestimmung mit dem Gegensatze durchaus auf den Verstand sich gründet, durchaus keine Gültigkeit, den biblischen Verordnungen gegenüber, die theils ausdrücklich in der Bibel sich befinden, theils durch den Derasch aus der Schrift gefolgert, oder durch die Tradition überliefert, in der Schrift begründet waren; der Schluss wurde, wenn seine Folgen den einmal bestimmten und angegebenen Gesetzen zuwiderliefen, nicht geführt. Auch dann, wenn der Schluss nur in einzelnen Fällen nach der consequenten Bildung des Schlusses den traditionellen oder biblischen Verordnungen zuwiderläuft, zeigt er sich dadurch als falsch und wird nicht angewendet. Er diente demnach nur, theils zur Ermittelung und zum Erweis des Zweifelhaften, theils zur Begründung des Vorhandenen.

§. 281.

Ebensowenig aber auch, als der Schluss einer ausdrücklichen oder angedeuteten Bestimmung eines Gesetzes oder eines Gebrauches zuwiderlaufen darf, darf er einem andern Schluss, der das Gegentheil beweist, zuwider sein. Wenn nämlich durch einen umgekehrten anderweitigen Schluss das Gegentheil sich folgern liesse von dem, das jetzt als Resultat betrachtet wird, so unterbleibt jeder Schluss und jede Folgerung. Es muss aber gerade das, was in dem einen Schluss erwiesen und gefolgert wird, das Gegentheil dessen sein, das aus dem andern sich ergiebt, so dass die Resulfate beider Schlüsse nicht zu vereinigen sind, und sich gerade schnurstracks zuwiderlaufen; wenn aber beide sich vereinigen lassen [2]), und der eine Schluss nur die Prämissen, den Gegensatz, des andern Schlusses bestreitet, dann können beide Resultate, wenn auch nicht in einem Schluss des Gegensatzes, doch in einem Combinations-Schluss, sofern nichts Anderes

1) II. Abth. I. Abschn. III. Capitel. §. 151.

2) Chulin 23, b. Tosifath ותהא. Sebachim 16, b. Tosifath כל חדא.

widerstrebt, gefolgert werden. Nur wenn die Resultate, die Ermittelung der Gesetzbestimmung, dergestalt sind, dass das Eine das Andere ausschliesst, dann unterbleibt jeder Schluss, und man kann Nichts daraus folgern. Dieser Satz heisst im Talmud, איכא למימר הכי ואיכא למימר הכי כל חד וחד תיקום אדוכתא „man kann so sagen, kann aber auch anders sagen, so bleibe ein jedes darum an seinem Platze.“

§. 282.

Wir führen dafür ein Beispiel an [1]. In der Bibel, nach talmudischer Auslegung, sind drei Gesetze ganz allgemein ohne jede nähere Bestimmung ausgesprochen. 1) Der hohe Priester kann selbst in seiner Trauer Opfer bringen; 2) jeder andere Priester darf in Trauer nicht opfern; und endlich 3) bei einer Unreinheit kann nur ein Gemeindeopfer gebracht werden, nicht aber ein Privatopfer. Nun ist es unentschieden, oder es soll der herrschende Gebrauch gerechtfertigt und begründet werden, ob die beiden ersten Gesetze entweder nur vom Privatopfer, oder vom Gemeindeopfer, oder endlich gar von beiden handeln; und wiederum, ob das dritte von jedem Priester oder nur vom hohen Priester spreche. Nun können verschiedene Schlüsse hier für die Entscheidung der zweifelhaften Ansicht über diese Gesetze geführt werden, und man führt darum keinen, vielmehr wird nur durch die sich aus diesen Schlüssen ergebende Resignation auf jede Folgerung der herrschende Gebrauch vertheidigt und begründet. Bei immer anderen Prämissen können nämlich folgende verschiedene Schlüsse gebildet werden. Nimmt man an, und setzt voraus, dass der hohe Priester in Trauer selbst ein Privatopfer, bei einer Unreinheit aber selbst ein hoher Priester nicht solches bringen könne, dann geben die Gesetze folgenden Schluss: bei einer Verunreinigung darf selbst ein hoher Priester kein Privatopfer bringen, dagegen ein Gemeindeofer selbst jeder gewöhnliche Priester; in Trauer nun, in welcher der hohe

1) Sebachim 16, b.

Priester selbst ein Privatopfer bringen kann, müsste ein Gemeindeopfer doch gewiss jeder gewöhnliche Priester bringen dürfen. Es wäre demnach ermittelt, dass das zweite Gesetz nur vom Privatopfer handelt, ein Gemeindeopfer dagegen dürfte wohl gebracht werden.

Unreinheit—hoh Pst bei Pvtopf = Unreinheit+gPstPvtopf ::
Trauer +hoh Pst bei Pvtopf = Trauer +gPstPvtopf

Setzt man voraus: dass bei einer Unreinheit ein Gemeindeopfer selbst jeder gewöhnliche Priester bringen könne, in Trauer dagegen ein solcher selbst ein Gemeindeopfer nicht bringen dürfe; so würde folgender Schluss geführt werden.

Unreinheit+gwPstGdeopf[1]=Unreinheit—hohPstPvtopf ::
Trauer —gwPstGdeopf = Trauer —hohPstPvtopf

d. h. bei einer Unreinheit kann ein jeder Priester ein Gemeindeopfer bringen, gleichwohl nicht einmal ein hoher Priester ein Privatopfer; in Trauer nun, in welcher jeder Priester selbst kein Gemeindeopfer bringen kann, dürfte um so weniger der hohe Priester ein Privatopfer bringen. Das erste Gesetz würde demnach bestimmt sein.

Bei andern Voraussetzungen sind aber leicht noch andere Schlüsse möglich, deren Resultate aber sich dann begegnen; und darum werden solche Schlüsse nicht gemacht. Vielmehr bleibt Alles, und man nimmt den Ausspruch der Bibel als für alle Fälle geltend an. Man unterscheidet nicht in dem, was die Bibel unentschieden gelassen hat, sondern hält es allgemein. Nur was die Bibel selbst, wie im dritten Gesetz, trennt, das nimmt man an. Auf diese Weise wird nun das Zweifelhafte entschieden, oder der herrschende Gebrauch begründet.

§. 283.

Auch wenn ferner in den Folgen der Schluss durch sein Resultat mit sich selbst in Widerspruch geräth, wird er nicht geführt und angewendet. Wenn

1) Da das Resultat hier ein minus ist, so muss natürlich der Gegensatz ein plus sein; anders ausgedrückt, so dass man die Negation involvirt, würde die Form umgekehrt, und wie gewöhnlich lauten, das Resultat aber dasselbe bleiben.

nämlich nach einer gewissen Consequenz das Resultat sich in gewissen Verhältnissen als nicht mit dem Gegensatze correspondirend ergiebt, sondern gerade in einem Widerspruch sich damit befindet, so kann der Schluss nicht gefolgert und gebildet werden. Es kann nämlich in gewissen Fällen das, was erschwerend in seinen Bestimmungen sein sollte, gerade etwas Erleichterndes sein, und ebenso umgekehrt; dadurch aber wird das Verhältniss der Bestimmung zur Eigenthümlichkeit des Gegensatzes völlig verändert und umgestaltet; denn statt in Folge der Eigenthümlichkeit eine erschwerende oder erleichternde Bestimmung zu vindiciren, legt man dem Gegenstande gerade das Gegentheil bei. Man kann bei solchen Fällen nicht annehmen, dass diese eintretenden Verhältnisse seltener Art wären, und in keinen Betracht und Anschlag kommen dürften gegen das Hauptprincip und die Haupttendenz der zu übertragenden Bestimmung, weil möglich wäre, dass der Gesetzgeber gerade diese Verhältnisse im Auge hatte, und ihrethalben die Gesetzbestimmung scheinbar so anordnete, dass sie ihrem Hauptwesen nach nicht mit der Eigenthümlichkeit des Gegensatzes correspondiren solle, um für diese seltenen Verhältnisse gerade die Eigenthümlichkeit des Gegensatzes in ihre volle Wirkung und in ihre gehörige Bedeutung eintreten zu lassen. Disser Satz heisst: תחלתו להחמיר וסופו להקל לא עבדינן ק"ו „anfänglich (im Hauptsächlichen) erschwerend und in den Folgen erleichternd (oder auch umgekehrt) wird kein Schluss gebildet."

§. 284.

Ein Beispiel dafür: Gesäuertes soll, nach einem Schluss, durch Feuer an Ostern hinweggeschafft werden. Denn Opfer, die nicht so schwierigen und erschwerenden Bestimmungen, welche der Talmud aufzählt, als Gesäuertes unterworfen sind, müssen, ehe sie oder nachdem sie die von der Bibel bestimmte Zeit überdauert haben, verbrannt werden, um wie viel eher müsste Gesäuertes in gleichem Falle, nämlich: wenn die Zeit, in der es weggeschafft werden soll, herannahet oder schon da ist, verbrannt werden. Dieser Schluss indessen wird nicht

gefolgert, weil es einen Fall giebt, in welchem das Verbrennen gerade der Fortschaffung hinderlich ist. Wenn nämlich kein Holz oder kein Feuer vorhanden ist, dann würde das Wegschaffen unterbleiben müssen. Dieses mag nun dem biblischen Gesetzgeber recht erscheinen bei Opfern, die die gesetzliche Zeit überdauert haben, nicht aber beim Gesäuerten. Denn insofern hier die Fortschaffung streng anbefohlen, und selbst ebensowohl geboten ist, als die Nichtfortschaffung untersagt, muss sie auf jede Weise bewerkstelligt werden. Es kann daher nicht von den Opfern deducirt werden, weil in einem Falle durch Consequenz gerade das Nichtfortschaffen bedingt ist; Gesäuertes aber muss in jedem Falle fortgeschafft sein. Daher ist Gesäuertes nicht, gleich den Opfern, die die Zeit überdauert, immer durch das Feuer zu vernichten.

§. 285.

Durch den Combinations-Schluss und den Schluss des Gegensatzes wird nun der substituirte Inhalt, der im Leben herrschend und im Gebrauche war, wieder erkannt. Man hatte ihn dadurch, dass er auf solche Weise sich deduciren und folgern liess, in der Bibel wiedergefunden. Was nicht durch den Text der Schrift in seiner Natürlichkeit sich herausgestellt und von selbst ergeben, wurde durch den unmittelbar aus der Bibel sich ergebenden Inhalt auf solche Weise gefolgert und abgeleitet. Wenn das Resultat dann mit dem vom Talmud substituirten Inhalt harmonirte und correspondirte, dann dachte man diesen auch der Theorie nach durch die Bibel so gut als ausdrücklich gelehrt. Es kam nun wohl auch zuweilen vor, dass das, was sich durch einen Schluss schon anderweitig ergab, durch die Schrift noch ausserdem mit deutlichen Worten bestimmt war. Dieser Satz heisst im Talmud: מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא „Etwas, das durch einen Schluss gefolgert wird, schreibt die Bibel wohl auch ausdrücklich“. Es kann dieses aber nicht besonders auffallen. So wie die Schrift oft ausdrücklich meh-

reremal ein Gesetz wiederholt, ohne dass wir die Ursache begreifen, so kann sie auch hier aus geheimen Motiven Etwas, das sich von selbst verstehet, wiederholt oder ausgesprochen haben. Es gehört dann mit zu den unbegreiflichen Dunkelheiten der Schrift. Das Resultat der Behandlungsweise, die wir in diesem Abschnitte dargestellt haben, galt jedenfalls als ausdrücklich in der Schrift gelehrt, weil es nach einer Theorie, die die Schrift ihren Gesetzen zu Grunde gelegt, in verständiger Auffassung deducirt war.

§. 286.

Weil der Inhalt aber in verständiger Behandlung nach so einleuchtenden Principien behandelt und gefolgt wurde, galt das Resultat in einer gewissen Unmittelbarkeit bald als ein solches, das sich erst jetzt herausstellt oder ergiebt. Man dachte nicht mehr daran, dass die Gesetze im Leben herrschend waren, sondern glaubte, dass sie durch diesen Schluss erst eingeführt wurden. Man folgerte wohl auch für zweifelhafte Fälle, und ergänzte auf diese Weise den unsichern Inhalt, der nicht so fest constatirte. Die Resultate dieser Behandlungsweise, so wie die der einfachen Auffassung und Auslegung liessen daher den substituirten Inhalt ebensowohl erkennen, als sie einen neuen in manchen Fällen setzten. Sie begründen ebensowohl die Erkenntniss des substanzirten Inhalts, als sie ihn herausbilden helfen und befördern.

Dritter Abschnitt.

Auslegung, hermeneutische und exegetische Commentation oder Anwendung des Inhalts auf den Text.

דרשה.

§. 287.

Wenn durch die einfache Erklärung des Textes oder durch die verständigen Deductions-Versuche der von Seiten des Talmud's substituirte Inhalt, wie ihn die volle Ueberzeugung durch die Lebenssitte und die Richtung der Zeit gab, in der Bibel noch nicht wiedergefunden, wenn ein Widerspruch zwischen dem Inhalte und dem Texte noch vorhanden war, so dass beide nicht gegenseitig mit einander harmonirten, so wurden Lösungsversuche gemacht, die in der Consequenz der talmudischen Ansicht über die Bibel begründet waren. Wie jeder Commentator die Andeutungen des Textes, den Ton, die Wendung des Ausdrucks benutzt, um eine Ansicht, die er ein für alle Mal von dem Buche gefasst, zu begründen und zu beweisen, und seinen Scharfsinn dazu verwendet, diese Ansicht zur klaren und einleuchtenden Wahrscheinlichkeit zu erheben, so verfuhr auch der Talmud, wenn er seine einmal gefasste Ansicht von einem Gesetze in dem Ausdrucke der Bibel wiederfinden wollte. Die Widersprüche, die der Talmud hier zu lösen versuchte, beruheten aber, wie schon dargethan, da der Text dunkel und unverständlich bleiben durfte, nur darauf, dass der substituirte Inhalt im Texte nicht ganz aufging, und theils in demselben nicht wiederzufinden, theils gar ein anderer in demselben zu erkennen war. Der Talmud suchte sie zu lösen, und bewies sich dann, durch Andeutungen verschiedener Art, den einmal substanzirten Inhalt. In diesem exegetischen Streben wurde auf diese Weise der Inhalt bewiesen, und der wesentliche Sinn des Textes

aufgefunden, oder dieser in allen seinen Feinheiten ausgelegt und dargestellt. Es wurde dargethan, wie sorgfältig die Schrift den Inhalt andeutete, wie sie ihn lehrte, durch welche Wendungen sie ihn darzustellen suchte. Denn so wie anderwärts die Commentation oder eine solche Abhandlung nur aus der unbewussten Aeusserung des Verfassers folgert, das Geahnte zur Erkenntniss erhebt, und aus dem Geahnten für die richtige Erkenntniss des Ganzen schliesst, so musste in der Auslegung des Talmud's, da Gott als dem Verfasser eine solche Bewusstlosigkeit und Unmittelbarkeit nicht zugeschrieben werden konnte, in diesen Andeutungen eine volle Planmässigkeit liegen, und was den einmal substanzirten Inhalt nur beweisen sollte, war als die absichtliche Bezeichnung desselben betrachtet. Es war daher durch solche Behandlung der Text nach dem ganzen Umfange seiner Bedeutung in das ihm gebührliche Licht gesetzt. Der Text wurde durch den Inhalt genau beleuchtet, dieser auf ihn angewendet und vertheilt. Es unterscheiden sich also die Commentationen des Talmud's von andern darin, dass diese aus der zufälligen Aeusserung den Inhalt beweisen, jene dagegen, indem eine Absichtlichkeit substituirt wird, zugleich die Eigenthümlichkeit des Textes ermitteln und angeben. Es haben indessen diese Lösungsversuche, da sie dem natürlichen Richtigkeitssinn gegenüber, unvermeidlich sich als willkürlich gesucht herausstellen und ergeben, immerhin nur die Kraft eines Beweises.

§. 288.

Die Ergebnisse, die der Talmud in diesen Commentationen sich verschaffte, hatten, wie gesagt, den Inhalt, nur innerhalb eines Beweises, im Text wiedererkennen und wiederfinden lassen, und wir haben die Methode mit dem Namen דרשה bezeichnet, nämlich: Auslegung, Ermittelung, Anwendung des Inhalts zur Explanation des Textes. Indessen so wie vom talmudischen Standpunct, durch die Planmässigkeit und Absichtlichkeit der Bibel, was bewiesen ward, eben so gut als erwiesen betrachtet werden konnte, so schwankte auch die Bezeichnung, und es wird der Derasch oft als ראיה betrachtet, oft nur als

Secher, mnemonisches Mittel [1]). Selbst innerhalb des Talmud's ist die Bezeichnung durchaus nicht genau und bestimmt, und es verändern sich sogar die stereotypen Benennungen [2]). Wir durften daher die talmudischen Benennungen um so eher aufgeben, und haben sie nur annäherungsweise für die Begriffe, die wir uns geschaffen, angewendet. Denn so wie unser Standpunct ein rein philosophischer ist, und sich ausserhalb der talmudischen Exegese befindet, so können natürlich die Begriffe eben so wenig, als die Bezeichnungen den talmudischen entsprechen, und diese dürfen nur approximativ entlehnt sein.

§. 289.

Wir verstehen demnach unter Derasch das exegetische Streben, wodurch der Widerspruch der zwischen dem Inhalt und dem Texte stattfand, wenn nämlich der Inhalt nicht ganz in dem Texte wieder zu erkennen war, ausgeglichen wurde, und zwar durch die sorgfältige Auslegung des Textes. Der Text nämlich wurde genau untersucht, und durch seine Andeutungen der Inhalt, wie er sich ergeben sollte, nachgewiesen. Dadurch ward wiederum der Text ausgelegt. Es ist diese Auslegung jedoch sehr zu unterscheiden von der einfachen Auffassung. In dieser nämlich wird der Text in einem Sinne genommen, wie ihn die Natürlichkeit angiebt und herausstellt, in der Auslegung dagegen immer in Beziehung auf den ein für alle Mal substituirten Inhalt. Dieser war es, der durchaus untergebracht und herausgedeutet werden musste, und indem man ihn im Texte nachwies, hatte man den ganzen Sinn und die volle Bedeutung desselden mitentziffert. Man sah sich genöthigt, um den Widerspruch, der stattfand, zu lösen, anzunehmen, dass die

1) Niddah 6, b. ויהי כמשלש חדשים Genes 39, 14. „und es war (ein Kind), als sie drei Monate (schwanger) war." Es ist auf keine Weise mehr, als was der Talmud an unzähligen Stellen אסמכתא nennt, gleich dem זכר, den der Talmud selten anführt.

2) So wird in der Mischnah גזרה שוה genannt Etwas, was durchaus keine Aehnlichkeit mit einer solchen hat.

Bibel in keiner menschlichen Sprachweise geredet, auf eine ungewöhnliche Art den Inhalt, die Gesetze und Gebräuche, wie sie herrschend sind, und durch die Unmittelbarkeit des Lebens sich ergeben, dargestellt habe. Im Derasch wird dieser andere ungewöhnliche Sinn aufgesucht und ermittelt, gerade um das, was in der Bibel sich befinden soll, auch daselbst nachzuweisen.

§. 290.

Wie wurde nun aber der Text hierzu benutzt? Wurde er auf dieselbe Weise für diese Auslegung im Derasch, wie für die einfache Auffassung gelesen, oder hatte man, da man sich nur an die Schrift anlehnte, der man als solcher den substituirten Inhalt beimass, diese allein berücksichtigt? Die Antwort ist nicht schwer. Da der Text ebensowohl als die Punctation überliefert war, und beide von Gott dem Menschen übergeben wurden, so konnte man natürlich die Buchstaben des Textes, d. h. die eigentliche Schrift, wie sie in den Gesetzesrollen vorkommt, eben so gut als die Schrift mit Benutzung der überlieferten Punctation für die deraschistische Auslegung verwenden. Wenn der Text ohne Punctation oder mit solcher den einmal substituirten Inhalt bedeutete, so war er dadurch bewiesen; darüber war man einig. Wenn aber der unpunctirte Text ein anderes Resultat für den suppositionellen Inhalt gab, als der punctirte, der zu bestimmende Inhalt aber zweifelhaft oder streitig war, und erst b e w i e s e n werden sollte; dann war es einer Meinungsverschiedenheit unterworfen, ob der punctirte oder der unpunctirte Text zu benutzen sei, und ob folglich dieser oder jener beweise. Ein Rabbi meint: der Inhalt sei nur der Schrift anzulehnen, nur aus dem Buchstaben, der dem Auge sichtbar ist, zu beweisen; ein anderer dagegen behauptet: die Art der Punctation ist unzertrennlich von dem Buchstaben, und ein integrirender Theil der Bibel, folglich diene vorzüglich der punctirte Text zum Beweis für den Inhalt. Weil der Text aber, gleichviel wie er sei, die Gesetzbestimmungen in sich involvirt und enthält, so wird das, was dieselben in sich fasst אם „die Mutter" genannt. Der erste drückt daher seinen Grund-

satz mit den Worten aus: יש אם למסרת „die Massorah enthält die Mutter" (ist das Behältniss des Inhalts); die Massorah [1]) nämlich hat die Buchstaben des Textes und diesen überliefert und genau bezeichnet. Der andere lehrt: יש אם למקרא „die Aussprache enthält die Mutter"; so wie der Text gelesen wird, so muss er zunächst zur Begründung und zum Beweise für den suppositionellen Inhalt dienen.

§. 291.

So stellt sich nach Verschiedenheit dieser Meinung folgende Divergenz der Ansicht über eine Gesetzbestimmung zwischen R. Jehuda und R. Schimeon heraus [2]). In der Schrift heisst es vom Passahopfer Exod. 12, 26.: „in einem Hause יאכל soll es gegessen werden"; in der Niphalform. R. Schimeon beweist sich nun den Inhalt nach der Aussprache, indem er den Satz auf's Opfer bezieht; dieses muss, wenn es noch ein Opfer, d. h. ganz ist, in einer Gesellschaft gegessen werden. Die einzelnen Theilnehmer dagegen können ihren Antheil an verschiedenen Plätzen verzehren, und an verschiedenen Stellen zu gleicher Zeit Theil nehmen. Nur das Opfer darf nicht für verschiedene Gesellschaften (Häuser) bestimmt und getheilt werden; es ist nur für ein Haus zu bestimmen. R. Jehudah dagegen hält sich an der Massorah. Er liest also יאכל im Kal „er soll es essen". Das Opfer kann wohl von mehreren Gesellschaften genommen und getheilt werden. Die einzelnen Mitglieder aber dürfen den Platz nicht verändern, und müssen in dem Hause oder an der Gesellschaft, an welcher sie einmal Theil genommen, ihren Antheil verzehren. Der Einzelne muss in einem Hause essen. Nach R. Schimeon beweist die Aussprache,

1) Diese Massorah ist sorgfältig zu unterscheiden von der Massorah hagedolah, von der grossen Massorah, die sich selbst mit der Vocalisation, ja sogar der Accentuation beschäftigt; jene ist nichts anderes, als das überlieferte, überreichte Material in den Gesetzesrollen, also die Buchstaben des Textes, ohne Punctation und ohne specielle Interpunction, die in's Einzelne eingehen.

2) Pesachim 86, a und b.

nach R. Jehuda die Schrift den streitigen Inhalt. Dass nach diesem letzten die Punctation aber in der That anders war, als der daraus zu entnehmende Sinn es forderte, hat in andern Motiven seinen Grund, die jedoch nicht hierher gehören, und auch unbekannt sein dürfen.

§. 292.

Es war dieses indessen nur der Fall, wie bereits gesagt, wenn der Inhalt streitig war, und aus dem unpunctirten Text ein anderes Resultat zu beweisen stand, als aus dem punctirten, d. h. wenn die Resultate beider sich gegenseitig ausschlossen; wie wir dieses an dem angeführten Beispiel gesehen haben. So war theils in dem Wechsel des Subjectes, da in der ersten Meinung das Opfer, in der andern die Person Subject war, theils in dem Ergebniss selbst, dass in der einen Meinung das Opfer nicht an verschiedenen Plätzen verzehrt werden, wohl aber das einzelne Mitglied an solchen essen kann, zwischen den beiden Beweisführungen aus der Aussprache und aus der Schrift ein solcher Unterschied, dass man beide zugleich nicht annehmen konnte, und sich nothwendig für eine entscheiden musste. Wenn dagegen sich beide vereinen liessen, und beide für verschiedene Beweise über den herrschenden Gebrauch und die herrschende Ansicht benutzt werden konnten, so wurden in Beider Meinung Beides gebraucht und angewendet. Und eben so war es auch, wenn entweder der punctirte oder der unpunctirte Text den Inhalt bewies, und dieser sicher war, oder durch den Context begründet, einer derselben eine Wahrscheinlichkeit für sich hatte, die in dem Ausdrucke, dem Tone, der Stellung lag [1]), so hatte R. Jehuda sowohl, als R. Schimeon den Inhalt, wie er also sich herausstellt, sich daraus bewiesen.

§. 293.

So erklärte R. Schimeon בבגדו Exod. 21, 8. [2]): „er (der Vater), kann die Tochter nicht verkaufen (an ei-

1) Maccoth 8, a. und Sanhedrin 24, b.
2) Kiduschin 18, b.

nen Fremden), wenn (der Herr) sein Gewand auf sie (gelegt hat; ein Zeichen der Ehelichung)"; [im Falle nämlich sie später durch den Tod des Mannes an den Vater zurückfällt]. Er beweist sich also, dass der Vater nur **ein** Mal das Recht hat, seine Tochter abzutreten, aus einem Texte punctirt nach der Vulgär-Aussprache, nämlich mit einem Chirek unter dem Beth; und doch erläutert er auch zugleich den Vers, nach der massoretischen Ueberlieferung mit veränderten Vocalen mit einem Kamez unter dem Beth[1]), „wenn er untreu an ihr gehandelt", d. h. sie schon einmal verkauft hat. Auch aus dem Dienstverhältniss, in welches sie durch den Vater versetzt war, kehrt die Tochter nicht, wenn sie etwa von dem Herrn befreiet wurde, in die Gewalt des Vaters zurück. Sowohl also aus der Ehe, als aus dem Dienstverhältniss entlassen, hat der Vater kein Recht mehr auf sie; sie bleibt sich selbst überlassen. Das Resultat der Aussprache sowohl, als das der Schrift lassen sich hier vereinigen, und beide werden darum angewendet[2]). Einige der talmudischen Gelehrten indessen fanden auch diese beiden Bestimmungen, nach den zu Grunde liegenden Principien, als sich widersprechend und einander ausschliessend, und sie erklärten sich daher theils für den Beweis aus der Schrift, theils für den nach der Aussprache, je nach dem ihre Ansicht war.

Wiederum deutet R. Jehuda den einmal im Leben constatirten Inhalt auch aus dem punctirten Text nach der Aussprache. So wird gelesen nach jeder Meinung[3]) „Du sollst nicht kochen ein Böckchen in der Milch seiner Mutter", בַּחֲלֵב „in der Milch" und nicht בַּחֵלֶב „in dem Talg"; weil im Leben der Gebrauch herrschend war,

1) Diese Punctation ist nach den grammatischen Regeln, für diese Bedeutung gerade nicht nöthig. Der Talmud scheint auch diese Aussprache des Wortes nicht besonders urgirt zu haben, und meint nur, wenn Jemand behaupten sollte das Wort mit dem Kamez, bei solcher Bedeutung, lesen zu müssen, sö stände dieses ihm frei; denn er habe dann **nur** die Massorah zu berücksichtigen.

2) Pesachim 86, b. Tosifath מר כבר.

3) Sanhedrin 4, b.

Fleisch in Milch nicht zu kochen, und sich traditionell fortpflanzte [1]. Es kann wohl auch der Ausdruck בשל von Talg nicht gut gesagt werden, so dass man also für diesen Fall den punctirten Text zu Rathe ziehen musste. Es würde eben so nach R. Schimeon der unpunctirte Satz nach der Massorah zur Beweisführung für einen Inhalt benutzt werden können, wenn ein solcher zu erweisen stände, und man würde Gründe finden, weshalb für diesen Fall der Inhalt an die Massorah sich anlehnen müsse. Bei Uebereinstimmung mit dem Inhalt konnte man sowohl den punctirten als den unpunctirten Text benutzen; dass man den Inhalt in einem derselben fand, genügte für die Wiedererkenntniss im Texte; man fand dann auch Gründe weshalb er, nicht nach der Ordnung, an den gewöhnlichen Text sich anschliesse, und bewies ihn daraus.

§. 294.

In der Regel wurde aber nur derjenige Text zu solcher Anwendung und Begründung der Gesetze verwendet und benutzt, der in solchen Versen sich befand, die nach der Offenbarung auf dem Berge Sinai verzeichnet sind. Denn nur diese erhalten durch die Offenbarung die erforderliche Weihe und den Werth zu solchem Gebrauch. Es heisst: אין מביאין ראיה מפסוק שנכתב קודם מתן תורה [2] „man bringe keinen Beweis von einem

1) Dieses durfte aber der Talmud sich nicht selbst gestehen, weil damit seine ganze Exegese ihre Selbstständigkeit verlöre, und zum blossen Reflex der Tradition herabsänke, was sie ihm doch nicht sein durfte. Er musste daher suchen und aufweisen Etwas, wodurch es hier, auch nach der andern Meinung, die nur auf die Massorah sich stützt, einleuchtend wird, im Texte בחלב „in der Milch" zu lesen. Und dieses geschieht durch das דרך בשול אסרה תורה. Der Text musste selbstständig den Inhalt wiedererkennen lassen. Wir von unserm Standpuncte indessen finden den eigentlichen Grund dieser Auslegung und Ermittelung nach der Aussprache nur in dem vorliegenden Inhalt, der nicht beseitigt werden konnte; und haben es darum auch so dargestellt.

2) Jeruschalmi Talmud nach Tosifath Moed Katon 20, a מה חג.

Verse, der niedergeschrieben war, vor der Offenbarung". Indessen wenn aus einem Verse, der vor der Offenbarung niedergeschrieben war, die Gesetzbestimmung deutlich hervorgehet, oder sonst einleuchtend ist, so kann man daraus deduciren und beweisen [1]. Was deutlich zu nennen sei, das zu bestimmen, hängt von den Gutachten des Talmud's ab. Es ist daher dieser Grundsatz sehr unbestimmt.

§. 295.

Dieser Text nun nach jedweder Ansicht sollte den Inhalt, den die lebendige Ueberzeugung von der Fort- und Ausbildung der Gesetze als den wesentlichen Inhalt der Bibel substituirte, andeutend wiedergeben. In dieser Exegese bestrebt man sich die einmal aufgestellte Ansicht über den Gegenstand auch in dem Texte nachzuweisen. Da Beweggründe unbekannter Art für die Bibel vorhanden waren, um nicht auf gewöhnliche Weise zu schreiben und sich auszudrücken, so konnte auch die Auslegung eine ungewöhnliche sein; man suchte den ungewöhnlich ausgedrückten Sinn aufzufinden. Der Inhalt war auf eine ganz eigenthümliche Art im Texte ausgeprägt; und zwar oft neben dem einfachen natürlichen Wortsinn. Und daraus ergiebt sich gerade die ungewöhnliche Ausdrucksweise. Die Schrift nämlich musste zunächst Rücksicht nehmen, um das, was der schlichte Wortsinn besagte, darzustellen, und darauf war ihr Augenmerk gerichtet. Wenn sie nun noch ausser diesem einfachen Wortsinn Manches bedeuten und anzeigen wollte, so konnte sie dieses nur durch einzelne Wendungen und besondere Combinationen. Es musste also das, was sie, so zu sagen, noch zwischen den Zeilen auszudrücken wünschte, nothwendig auf eine ganz eigenthümliche Weise ausgedrückt werden. Ja es musste, wenn die Bibel den einen Sinn genau und richtig ausdrücken wollte, abgesehen davon, dass mitunter Motive ganz eigener Art vorherrschend waren, nothwendig oft der Nebensinn, der im Derasch

1) תחלת חכמה Th. I כלל I. pag. 22, a. Nidah 6, b.

ermittelt wird, unnatürlich und unrichtig ausgedrückt sein. Es herrschten demnach für die Ausdrucksweise, die der Derasch lehrte, ganz eigenthümliche Auslegungsversuche vor; sie waren, wie der Ausdruck selbst, ganz willkürlich und zufällig.

§. 296.

Wir haben diese Auslegungsversuche im Derasch gegenüber gestellt den Commentationen in jeder andern Exegese; und mit Recht. Jede Commentation oder Abhandlung hat zur Basis eine Ansicht über einen Gegenstand, oder in specie über ein Buch, die ermittelt und begründet werden soll. Bei der Untersuchung glaubt man zwar aus dem Gegenstande oder dem Buche sie erst zu bekommen; aber diese Ueberzeugung herrscht nur innerhalb des einmal eingenommenen Standpunctes vor. Der ausserhalb desselben sich befindet, kann, insofern er noch dieser Ansicht gegenüber eine andere durchgeführt findet, das Resultat nur der subjectiven Ueberzeugung beimessen, die das Individuum über den Gegenstand oder das Buch hat. Diese rein subjective Ansicht sucht nun der Exeget dadurch zu begründen, dass er Belege dafür auffindet, die ausdrücklich in der Bibel stehen, öfterer aber, dass er aus den unwillkürlichen und zufälligen Andeutungen sich ein Ganzes zusammenstellt. Neben dem, was der einfache Wortsinn lehrt, wird durch Scharfsinn und Combinations-Versuche der von dem Exegeten substituirte Sinn noch besonders begründet und bewiesen. Andeutungen und Anspielungen werden aufgesucht und benutzt, und sie sollen doch durch ein Etwas selbstständig das angeben, was man sucht und finden will. Sie sind selbst verschiedener Art, und geben auf keine gewöhnliche Weise und in nicht gewöhnlichem Ausdruck einen bestimmten Sinn an, den man daraus sich bewiesen denkt. Und gerade dieses ist auch im Derasch der Fall. Den Inhalt giebt das Leben in seiner nationalen Entwickelung, in den politischen Verhältnissen und psychischen Zuständen an; ihn musste und sollte die Schrift neben dem gewöhnlichen Wortsinn andeuten. Diese Andeutungsweise kann nun nicht mehr eine gewöhnliche sein, weil die Schrift auf

die Form nicht Rücksicht nehmen konnte, und die Andeutung nur nebenher versuchte.

§. 297.

Die Auslegung und Ermittelung im Derasch unterscheidet sich aber, in dem talmudischen Standpunct, wesentlich von andern commentationellen Untersuchungen, und der Unterschied beruhet auf dem Zwecke, der der Abhandlung zu Grunde liegt, und der Grundidee, die man von der Bibel hatte. Es ist zwar ausgemacht, dass in jeder Commentation oder, was von unserm Standpuncte damit gleich ist, in jeder Dissertation die subjective Ansicht, die sich bildet, die Basis bleibt für die ganze Untersuchung, und im Verlauf eigentlich nur begründet wird; aber der Zweck des Untersuchenden ist nach seiner Meinung die Ermittelung einer Ansicht; er hat den Gegenstand im Auge, den er in das wahre Licht und in sein wahres Verhältniss zu setzen strebt. Im Derasch des Talmud's läuft im Gegentheil das Streben darauf hinaus, den Inhalt im Texte zu beweisen; nicht sowohl jenen kennen zu lernen, als vielmehr jenen auf den Text anzuwenden. Denn in jeder Untersuchung mag der einmal substituirte Inhalt in dunkeln Umrissen vorschweben, er ist immer noch nicht zum klaren Bewusstsein erhoben, und muss erst sorgfältig ermittelt und erkannt werden; in den talmudischen Forschungen dagegen war durch das Leben und die national-historische Fortbildung der Inhalt in der Tradition und der unmittelbaren That zur Hand gegeben und genau bekannt. Mag der Talmud auch immerhin, wie jeder andere Exeget, es sich nicht gestanden haben, dass ihm der Inhalt schon so klar und bekannt sei, mag er geglaubt haben, durch den Text ihn sich erst zu beweisen, der ausserhalb des talmudischen Standpunctes sich befindet, muss annehmen, dass dem Talmud präciser, deutlicher und genauer der Inhalt vorschwebte, und demnach einen Unterschied quantitativer Art, in der Kenntniss des Inhalts zwischen dem talmudischen und jedem andern Begründen und Untersuchen, machen. Aber auch durch die Grundidee unterscheidet sich die talmudische Commentation von jeder andern. In jedem anderm Buche be-

trachtet man die Andeutung und die Anspielung auf die substituirte Ansicht als eine zufällige und unwillkürliche, die man dann zur Begründung benutzt; in der Bibel konnte der Talmud dieses nicht annehmen. Denn da Gott der Verfasser ist, so kann in der Bibel nichts Zufälliges angenommen werden; da ist Alles mit Absicht und Vorbedacht niedergeschrieben worden. Die Andeutung und Anspielung ist mit Planmässigkeit also verzeichnet, und geheime Motive wurden substituirt, weshalb die Schrift es vorgezogen, auf diese Weise ihren Inhalt anzugeben. Es war demnach die talmudische Commentation auf der einen Seite, indem sie nur die Begründung des Inhalts im Auge hatte, ein Ermitteln der Vielseitigkeit des Textes, auf der andern, indem sie die gefundene Andeutung als mit Absichtlichkeit hingestellt betrachtete, ein Auseinandersetzen und Darstellen des Wortsinnes, gewissermassen eine Hermeneutik.

§. 298.

Die im Derasch nun aufgefundene Andeutung oder Bedeutung des substituirten Inhalts war, wie bereits gesagt, in nicht gewöhnlicher Ausdrucksweise. Da theils die Schrift den einfachen Wortsinn nach ästhetischen Grundsätzen angeben musste, theils geheime Motive hatte, den Sinn nicht in der gewöhnlichen ihr eigenthümlichen Ordnung auszudrücken, so war die Andeutung auf den Inhalt, die zum Beweise diente, sehr mannigfach und verschieden, je nach dem die Umstände es bedingten. Dieses war für die Verhandlung im Derasch die Grundansicht, und als Folge davon war Hauptgrundsatz: für die Begründung des einmal substituirten Inhalts Alles und Jedes zu verwenden; mit andern Worten, wenn die Bibel Etwas anzudeuten und zu lehren hatte, und in gewöhnlicher Weise es nicht zu lehren vermochte, so benutzte sie jedwede Wendung, und wir müssen widerum allen diesen Wendungen folgen, um den Inhalt herauszufinden.

§. 299.

Bei den Wörtern an und für sich konnte die talmudische Commentation daher weder den lexicalischen noch

den grammatischen Grundsätzen regelrecht folgen. Wenn sich der Bibel eine andere Art zur Bezeichnung des Inhalts darbot, die aber den Gesetzen der Sprache nicht zusagte, so konnte sie gleichwohl dieselbe benutzen. Es war ihr, da der Ausdruck jetzt nicht gewählt und nicht ordnungsgemäss sein sollte, gleichgültig, wie der Ausdruck ist, wenn er nun den Inhalt enthielt, bedeutete und bewies. Daher begegnen wir so oft im Talmud grammatischen und lexicalischen Verhandlungen, die so gar nicht den Gesetzen eines richtigen Ausdrucks entsprechen. Die Bibel hat auf Nichts Rücksicht zu nehmen brauchen, weil sie auf eine nicht gewöhnliche Weise sich auszudrücken veranlasst gewesen war.

§. 300.

Man hatte selbst die Reihefolge der Buchstaben nicht allzusehr beachtet, und sie zuweilen umstellt. Für die Bezeichnung des gewöhnlichen Wortsinnes oder sonst zu einem andern Zwecke war die Anordnung nöthig, wie sie in der Bibel sich findet, aber bei einer etwaigen Veränderung in der Anordnung bei einer Transposition der Buchstaben würde sich uns ein Sinn ergeben, der offenbar übereinstimmt mit dem, was die Bibel andeuten wollte, und so ist es wahrscheinlich, dass die Bibel absichtlich darauf hingedeutet habe. Der Talmud benutzt daher die Transposition der Buchstaben zur Begründung des substituirten Inhalts. Dieser Grundsatz ist in den Worten ausgesprochen גורעין ומוסיפין ודורשין „man nimmt hinweg (von dem einen Worte), fügt hinzu (zu einem andern), und legt (den Satz) aus".

§. 301.

So wurde folgender Satz begründet [1]. Blut, das von dem geopferten Stiere auf den Fussboden vergossen wurde, konnte, wenn man es wieder aufgenommen, nicht mehr auf den Altar gesprengt werden; denn es musste

1) Sebachim 25, a.

zu diesem Zwecke unmittelbar von dem Stiere genommen werden. Es heisst nämlich in der Schrift, Levitic. 4, 5. „es nehme der gesalbte Priester, מדם הפר (nach einer Transposition) = דם מהפר Blut von dem Stiere“. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, (wird, um das Willkürliche zu vermeiden, von Seiten des Talmuds hinzugefügt,) dass mit diesen beiden Worten nur gemeint sei: „er nehme von dem Blute des Stieres“ d. h. Etwas davon, weil es ja Vs. 7. heisst: „und alles Blut giesse er aus“; so dass er doch alles Blut habe nehmen müssen. Es kann daher nur durch die angewandte Transposition dieser Vers genügend erklärt werden, und der Inhalt ist bewiesen.

Eben so war folgendes Gesetz bekannt und daher bewiesen [1]). Der Ehemann erbt seine Frau; denn in der Schrift Numeror. 27, 11. heisst es: „ihr sollt geben נחלתו לשארו das Erbtheil seiner Frau ihm“ [2]). Das Vav von נחלתו, und desgleichen das Lamed von לשארו werden hinweggenommen, so dass jetzt nur נחלת שארו „das Erbtheil seiner Frau“ bleibt, und mit einander verbunden, so dass es לו „ihm“ heisst. Denn שארו ist nach talmudischer Interpretation „Frau“.

§. 302.

Da aber bei willkürlicher Transposition der Buchstaben Alles aus denselben zu begründen und zu beweisen wäre, und demnach eine solche nichts mehr würde beweisen können, so setzte man gewisse Grenzen der Verwechselung, damit die Andeutung mehr in die Augen falle. Nur in gewissen Fällen dachte man sich die Transposition zulässig, und dann schien sie in der That eine Begründung in sich zu tragen. So erlaubt man sich eine Transposition nur mit solchen Buchstaben, die entweder am Ende oder am Anfange des Wortes sich befinden, nicht aber mit denen, die in der Mitte. Jene schienen ge-

1) Baba Bathra 111, b.

2) Man muss solchen Satz ja nicht mit dem Context in Verbindung bringen; da deraschistische Beweise eben so wenig als commentationelle Begründungen mit dem Context in Verbindung zu stehen brauchen.

eigneter und geneigter, und es ist möglich, dass die Schrift durch eine Transposition, die doch möglich ist, Etwas habe andeuten und bedeuten wollen; zumal da es mit einem Inhalte, den man darin zu erwarten berechtigt ist, noch besonders correspondirt. Auch wenn die Aussprache derart ist, dass die zu transponirenden Buchstaben lauten, als wenn sie am Ende sich befinden, wird eine solche Transposition vorgenommen. So wenn etwa das eine Wort mit einem Aleph anfängt, das andere mit quiescirenden Buchstaben endet, wird die Transposition versucht. Levitic. 21, 20. wird daher für מרוח אשך gelesen [1]) מראו חשך „dessen Aussehen finster ist" „ein Mohr"; weil in der raschen Aussprache diese Wörter ohnehin fast so lauten. Aus der Mitte des einen Wortes dagegen in die Mitte des andern zu transponiren, oder überhaupt in der Mitte der Wörter, wagte man durchaus nicht; weil das Willkürliche allzusehr durchschimmert, und daher der Inhalt wenig bewiesen erscheint. Ob man von dem Ende des einen Wortes in die Mitte des andern transponiren dürfe, darüber waltet, nach dem Talmud jeruschalmi, eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jochanon und R. Jeremijah vor; der erste meint, man könne dieses nicht; der andere aber versucht es, und ihm dünkt ein solcher Beweis vollständig. Von dem Anfange oder dem Ende eines Wortes nach der Mitte desselben Wortes scheint indessen eine Transposition versucht worden zu sein [2]). Es ist jedoch für diese Stelle noch eine andere Erklärung zulässig, und dieser letzte Satz ist daher keineswegs mit Evidenz zu behaupten. Es lassen sich wohl auch nach der Natur der Sache keine Regeln darüber aufstellen; am meisten hat den Talmud

1) Bechoroth 44, b.

2) Sanhedrin 4, b. Damit ist nun Tosifath's לטטפת Frage widerlegt. Denn die Stelle aus Bechoroth l. l. macht durch ihre Aussprache eine Ausname; anderwärts dürfte von einem Worte in die Mitte eines andern nicht transponirt werden. Auch aus einem andern Grund ist diese Frage von חמישיות ohne jede Bedeutung. Denn da die Schrift einmal חמישתו gestellt hat, um den Plural חמישיתיו=חמישיתו zu bekommen, so ist dieses ein deutliches Zeichen, dass sie aus חמישית nicht einen Plural חמישיות gebildet haben will.

die Wahrscheinlichkeit eines solchen Lösungsversuches des Widerspruchs zwischen dem Inhalte und dem Texte im Derasch geleitet.

§. 303.

Und ganz wie mit den Buchstaben, war es auch mit den Wörtern der Fall. Auch ihre Reihefolge war nicht allzuängstlich beibehalten worden. Sobald ein Inhalt in dem Texte vermuthet ward, und untergebracht werden sollte, so erlaubte man sich eine Umstellung der einzelnen Wörter, um den Inhalt zu begründen und zu beweisen. Man dachte sich, die Schrift war des einfachen Wortsinnes oder sonst geheimer Motive wegen veranlasst, die Reihefolge also zu ordnen; aber sie wollte dennoch einen andern Satz andeuten, auf einen andern anspielen. Wenn man die Wörter umstellt, so ergiebt sich ein Inhalt, den man ohnehin erwartete, und es ist klar, dass die Schrift, die so vieldeutig ist, gewiss den Plan hatte, diesen Inhalt zu bedeuten. Sie musste auf eine ungewöhnliche Weise den anzugebenden Satz ausdrücken, und es ist wohl wahrscheinlich, dass sie in Wörtern, die nicht in der natürlichen Ordnung stehen, denselben bezeichnete. Dieser Grundsatz des Derasch's heisst im Talmud: סרס המקרא ודרשהו „verstümmele den Vers und lege ihn aus". Dass auch hier bestimmte Grenzen gesetzt wurden, verstehet sich von selbst. Das Willkürliche würde bei einer allzufreien Umstellung der Wörter zu sehr hervorleuchten, und demnach der Inhalt nicht bewiesen sein; der Text würde scheinbar selbstständig Nichts beweisen, weil Alles auf solche Weise aus ihm zu beweisen stände. Es muss daher noch eine Wahrscheinlichkeit aus dem Texte für eine Umstellung sprechen, und nur dann wurde sie vorgenommen. Diese Wahrscheinlichkeit ist sehr verschiedener Art, und lässt sich nicht nach bestimmten Gesetzen bestimmen. Sie musste indessen im Texte liegen, und dann glaubte man sich berechtigt, den Inhalt beweisen zu dürfen. So ist es wohl wahrscheinlich, wenn die Umstellung nicht allzugewagt erschien, wie bei dicht nebeneinanderstehenden Wörtern: dass man, sobald ein substituirter Inhalt sich

beweisen liess, die Umstellung vornahm, und daraus sich denselben bewies. War indessen eine solche Wahrscheinlichkeit nicht vorhanden, und die Wörter durch ihre Stellung nicht geeignet für eine Umsetzung, dann wagte man, der allzugrossen Willkürlichkeit wegen, nicht eine solche Transposition der Wörter. Gegen einen Rabbi, der es dennoch einmal wagte, äusserte Rabba [1]: כבינא חריפא מפסיקא לקראי „ein scharfes Messer zerschneidet allerdings die Verse"; aber das dürfe man doch nicht so willkürlich unternehmen. Er versuchte daher, den Beweis auf eine andere Art zu führen. Man erlaubte sich also zum Beweise für einen substituirten Inhalt zwar eine Transposition der Wörter, aber nur dann, wenn für sie eine innere Wahrscheinlichkeit aus dem Texte spricht, oder sonst dieselbe nicht allzukühn erscheint.

§. 304.

Dass die einzelnen Sätze ebenfalls zu manchen Zwecken umstellt wurden, um durch eine Verbindung derselben mit einander einen substituirten Inhalt zu beweisen, verstehet sich ohne Weiteres von selbst. Der Grund für die Anordnung der biblischen Gesetze war nicht bekannt, und aus unbekannten Gründen getroffen; die Ordnung konnte daher um so leichter aufgegeben werden, wenn es galt, einen Inhalt, den man ohnehin erwartete, aus der Bibel zu beweisen. Die Schrift war aus mannigfachen Gründen veranlasst, diese Ordnung zu treffen; aber sie wollte es, dass durch eine anderweitige Zusammenstellung der Gesetze noch Anderes sollte bewiesen werden. Es liegt in ihrem Wesen mannigfach benutzt zu werden. Der Talmud nennt dieses Verfahren ערוב פרשיות, „ein Vermischen, Vertauschen der Abschnitte" [2]. Die Combination, die gemacht wird, muss sich ebenfalls auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit stützen, und durch den geführten Beweis wird der Text gewissermassen nach allen Seiten hin beleuchtet.

1) Baba Bathra 111, b.
2) Halichoth Olam pag. 190.

§. 305.

Da aber die im Derasch geführten Auslegungsversuche, zur Begründung des Inhalts, nur neben dem gekannten einfachen Wortsinn oder einem ungekannten geheimen Sinn nebenherliefen, und immer sich diesem, so in Betreff des Ausdruckes, unterordnen mussten, so war es natürlich, dass der Context nicht beachtet wurde. Der Context musste zur Fortführung und Auseinandersetzung des natürlichen Inhalts und der Hauptbedeutung dienen; die Nebenbedeutung aber musste man aufgeben und fallen lassen. Es galt daher für einen allgemeinen Grundsatz: dass jedes biblische Wort, jeder biblische Satz und endlich die Gruppirung verschiedener Sätze zu einem Ganzen selbstständig und für sich allein zu nehmen seien; auf den Context habe man nicht Rücksicht zu nehmen. Wenn das Wort, der Satz oder die Construction der einzelnen Sätze einen selbstständigen Sinn für sich gaben, so hatte man nicht mehr den Context zu consultiren nöthig; er brauchte, er durfte nicht befragt werden. Denn ohne auf den Zusammenhang zu achten, bildet auch jedes für sich einen vollkommenen Satz zur Bedeutung und Andeutung auf ein Gesetz, und enthält eine Lehre. Diese hatte man aufzusuchen und zu ermitteln, und es war, als wenn sie ausdrücklich und deutlich stände, als wenn der Inhalt wirklich deutlich ausgesprochen wäre. Wenngleich der Context nicht mit diesem Sinn harmonirte, sobald es an und für sich deutlich schien, war es, als wäre es ausdrücklich verzeichnet [1]. Es hing demnach der Werth der Andeutung von der Ausdrucksweise nicht von dem Zusammenhange ab.

§. 306.

Der Zusammenhang mit dem Texte überhaupt konnte zwar Etwas begründen und beweisen, nie aber erweisen; man durfte daraus nicht ermitteln. Denn da

1) Nidah 7, b.

der Grund für die Anordnung der biblischen Gesetze unbekannt war, so konnte man auch nicht daraus zu irgend einem Zwecke schliessen. Die Bibel durfte hiebei gerade einen besondern Grund haben. Es heisst ein für alle Mal אין מוקדם ומאוחר בתורה [1]). R. Jehuda, der Sohn Salums lehrte: es ist in der Lehre Nichts früher und Nichts später; denn in den Sprüchen heisst es: unstät sind ihre Pfade, du kennst sie nicht. Die Pfade (der Gang) der Lehre und ihre Abschnitte sind durcheinander." Eben so wenig es befremden darf, wenn man das, was man später erwartete, früher findet oder umgekehrt, eben so wenig darf man daraus Etwas schliessen. Wie jenes seinen geheimen Grund hat, mag auch dieses den seinigen haben; aber keinesweges braucht er das zu sein, was man daraus folgern wolle. Nur wenn Etwas, das schon constatirt, bewiesen werden soll, dann konnte man die Anordnung zum Beweise verwenden; denn wenngleich für sie ein geheimer Grund vorhanden war, so konnte doch auch dieses mit bedeutet worden sein. Und so wie man die Anordnung der Buchstaben, Wörter und Sätze sich verändert dachte, um den vermeintlichen Inhalt zu begründen, so konnte man gewiss auch die unveränderte Ordnung selbst dazu benutzen.

§. 307.

Der Reihefolge und Anordnung der Buchstaben und Wörter wurde indessen eine grössere Beweiseskraft beigemessen, als der der einzelnen Sätze. Bei den Wörtern und Buchstaben durfte man, um nicht allzuwillkürlich zu erscheinen, nicht jede Transposition vornehmen. Bei Sätzen dagegen ward gar keine Reihefolge beachtet. Man konnte das Verwandte, das zu einander gehörige, wenngleich es nicht neben einander stand, sich neben einander gestellt denken, und die Sätze vertauschen. Jedoch war dieses mehr bei zwei Abschnitten vorherrschend; in einem Abschnitt dachte man sich eine gewisse Ordnung. בחד פרשה יש מוקדם ויש מאוחר, „in einem Abschnitt ist ein Vorher und ein Nachher."

1) Midrasch Tanchuma Terumah.

§. 308.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, dass wie in der Commentation jede Andeutung und jede Anspielung benutzt wird, um die einmal aufgefasste Ansicht zu begründen, so wurde auch im Derasch Alles und Jedes benutzt, um den substituirten Inhalt das herrschende Gesetz und den Gebrauch, zu begründen. Diese Andeutungen wurden für sich betrachtet, und nicht mit dem Context in Verbindung gesetzt. Um diese Auslegungs-Versuche nun näher zu betrachten, handeln wir zuerst von den Andeutungen, die durch die einzelnen Buchstaben, Zeichen, Wörter und Sätze gegeben; und dann von denen, die durch eine Beziehung gefunden, durch eine Combination und Zusammenreihung angedeutet sind. Diese letzte Behandlung zerfällt aber wiederum, je nach dem aus der Verbindung ein Ganzes entstehet oder nicht, in zwei Theile. Im ersten handeln wir über das Zusammenreihen und Zusammenfügen der einzelnen Theile zu einem Ganzen; im zweiten von dem Resultate der gegenseitigen Beziehung der Textesstellen zu einander. Wir behandeln demnach diesen Abschnitt in drei Capiteln. Im ersten behandeln wir die einzelnen Buchstaben, Zeichen, Wörter und Sätze, und ihre unmittelbare Andeutung; im zweiten die Verbindung der Einzelheiten zu einem neuen Satze, zu einem Ganzen, und den daraus entstehenden Sinn, gewissermassen also die Lehre vom Satze; im dritten endlich die gegenseitige Beziehung der Sätze oder Textesstellen auf einander, und das sich ergebende Resultat.

Capitel I.

Die einzelnen Wörter, Buchstaben und Zeichen.

§. 309.

Wie bei einer Abhandlung und Untersuchung jede Andeutung und jede Anspielung benutzt wird, um die einmal gewonnene Ansicht in dem Texte wiederzuerken-

nen und nachzuweisen, so benutzt der Talmud im Derasch jede Andeutung und jedes Zeichen, um nach der Natur der Bibel den substituirten Inhalt nachzuweisen. Wie aber auch in keiner Exegese Regeln über solche Untersuchungen aufgestellt werden können, eben so wenig können solche in der Exegese vom talmudischen Standpuncte aus gegeben werden. Es ist dem Scharfsinn überlassen, Bedeutungen und Anspielungen aufzusuchen und aufzufinden, und die thätige und lebendige Kraft des Geistes schafft und bildet innerhalb einer Richtung nach der Natürlichkeit ihrer Ausbildung. Wie mannigfach die Andeutung sein kann, sobald der Ausdruck nicht auf natürliche Weise sich ergeht, so mannigfach ist auch die Benutzung. Und wenn bei einer Untersuchung über ein Buch von unserm Standpuncte aus die Thätigkeit des Geistes in dem Scharfblicke sich manifestirt, der jede unschuldige und zufällige Wendung beleuchtet, und den eigentlichen wesentlichen Grund dafür aufzufinden weiss, so äussert sich die Thätigkeit des Geistes in der talmudischen Auslegung in der gründlichen Erforschung des erhabenen Geistes, der die Bibel angefertigt. In beiden äussert sie sich, bei der Abhandlung und dem Derasch, in der Ermittelung der subjectiven Wahrheit auf eine Weise, die nicht durch sich selbst sich herausstellt, sondern aus dem Scharfblick des Commentators hervorgeht. In jeder andern Abhandlung sieht man zur Klarheit gebracht, was früher scheinbar dunkel vorschwebte; im Derasch beweist man aus der Bibel, was man darin vermuthete. In beiden wird der einmal substituirte Inhalt auf nicht gewöhnliche Weise ausgedrückt, wiedererkannt. Nur unterscheiden sie sich darin, dass man in jeder andern Commentation den Inhalt sich mehr zu vergewissern und zu bestimmen strebt, im Derasch ihn nur bewiesen haben will; und wiederum dadurch, dass anderwärts die Andeutung und Anspielung oft als eine zufällige betrachtet, in der Bibel dagegen immer eine Absichtlichkeit vorausgesetzt wird.

§. 310.

Weil aber auch die Andeutung, die die Schrift aufstellt, nicht eine gewöhnliche war, sondern eine sehr

mannigfaltige, so waren die Lösungsversuche, um den substituirten Inhalt aus der Bibel zu beweisen, ebenfalls sehr verschieden. Der Eine nahm dieses, ein anderes ein Anderer für die besprochene Andeutung. Wie in jeder Commentation die Beweise für die aufgestellte Ansicht nach dem individuellen Standpuncte verschieden sind, so müssen sie es auch sein vom talmudischen aus. Für denselben Inhalt werden oft verschiedene Beweise angeführt, und es wird darüber gestritten. Wenn durch solche Meinungsverschiedenheit sich kein weiterer Unterschied für die practische Gesetzgebung herausstellt, so nennt man dieses משמעות דורשין „die Meinungen der Erklärer" [1]. Es wird dann nur über die Art und Weise des Beweises debattirt. Und da man in der Bibel eine Absichtlichkeit in der Andeutung des substituirten Inhalts suchte und vermuthete, so durfte man natürlich nicht für einen und denselben Inhalt mehrere Beweise zu gleicher Zeit gelten lassen, weil nämlich Eine Andeutung überflüssig wäre. Man musste dem einen Beweis einen anderweitigen Inhalt substituiren, oder dieses Wort oder diesen Buchstaben ganz unerklärt und dunkel lassen.

§. 311.

Diese Beweise und diese Lösungsversuche im Derasch waren im Talmud aber gar sehr verschieden von denen der gewöhnlichen Commentation. Wie nämlich die Widersprüche zwischen dem Inhalte und dem Texte im Talmud häufiger hervortraten, weil der Inhalt eben so gut als der Text ein gegebener, und durch das Leben und die herrschende Ansicht bestimmt war, so waren auch die Lösungsversuche mannigfacher und verschiedentlicher. In jeder Commentation schliesst sich der Inhalt mehr die Ursprünglichkeit und der Natürlichkeit des Textes an, der Lösungsversuche scheinen daher aus diesem freier hervorzugehen, im Derasch aber waren, da der Inhalt jedenfalls bewiesen werden musste, dieselben gewagter, kühner und gewaltsamer; sie entfernten sich, nach unserer

1) תחלת חכמה II. כלל 34. pag. 23. 21.

Ansicht, zwar immer mehr von der wahren Natur der Schrift, werden aber durch die Grundansicht des Talmud's über die Bibel gerechtfertigt; denn Gott spricht nicht, wie Menschen sprechen. Durch dieses exegetische Streben des Talmud's wurde der Derasch auf der einen Seite mannigfaltiger und umfangreicher, auf der andern unbestimmter und unsicherer. Der Inhalt musste und sollte aus der Bibel bewiesen werden, es wurde ein Versuch gemacht. Derselbe Versuch erweckte aber an einer andern Stelle einen neuen Widerspruch, und es wurden wiederum die Nyancirungen benutzt, um diesen zu lösen. Der Derasch wurde daher immer mannigfacher. In demselben Grade aber, in dem er an Mannigfaltigkeit gewann, verlor er an Bestimmtheit. Es konnte Nichts mehr mit solcher Entschiedenheit bewiesen werden, weil sich immer Nyancirungen auffinden liessen, die den Beweis vernichteten. In Fällen, in denen der Inhalt streitig war, konnte daher für die eine Meinung sowohl als für die andere stets ein Beweis aufgefunden, und der des Gegners widerlegt werden. Ueber diese Unsicherheit und Unbestimmtheit wird darum hier und da im Talmud Beschwerde geführt. Namentlich tritt sie im Talmud babli hervor, der diese Unsicherheit durch seinen Scharfsinn nur noch steigerte. Der jerusalemitische Talmud, der mehr der Praxis zugewendet war, und weniger auf Theoreme Rücksicht nahm, war weniger schwankend. Der Inhalt, den er substituirte, war sicherer, auf theoretische Widersprüche ging er nie ein. Ueber die bablische Behandlung der Bibel aber sagt ein Rabbi [1]) den Vers Thren. 3. 5. anwendend: „du hast mich in Finsterniss gesetzt".

§. 312.

Diese Mannigfaltigkeit innerhalb des Derasch's war aber noch vermehrt worden durch die Tradition. Eine Auslegung im Derasch zu irgend einem Zwecke gemacht, hatte sich, sobald sie durch viele Schulen ging, und sich allgemach verbreitete, eine gewisse Selbstständigkeit ge-

1) Chagiga 10, a.

wonnen, eine gewisse Sanction errungen. Sie wurde gelehrt, und bald hermeneutisch angewendet. Die Art und die Weise der Auslegung wurde stereotyp, und überall benutzt. Die Folgen und die Consequenzen an andern Stellen bedingten nun wieder andere Auslegungs-Versuche, und der Derasch gewann an Umfang. So wird uns an einer Stelle im Talmud [1]) erzählt, dass ein Rabbi dem andern vierhundert Ladungen מלי von Deraschoth zugeschickt habe. Und es galt den Talmudisten als eine Pflicht die Bibel so mannigfach als möglich auszulegen, weil dadurch, wenn auch nicht der ganze, doch ein immer grösserer Theil des göttlichen Inhalts kundig und klar wird. Ein Rabbi lässt darum einen Vers folgenderweise darauf anspielen [2]), קוצותיו תלתלים „seine (Gottes) Striche und Puncte (in der Schrift) sind Hügel, Berge (von Gesetzen)". Der Mensch muss daher auch jeden Punct der Bibel im Derasch auslegen und erklären. R. Akiba hatte jeden Punct und jede Krone in der Bibel ausgelegt, und für seinen Inhalt verwendet. Es sind demnach uns in keiner Weise alle Deraschoth, die versucht und aufgestellt wurden, erhalten worden, und wir haben nur diejenigen in Händen, die nach der Bestimmung und dem Zweck der talmudischen Verhandlungen, nämlich die überlieferten Gesetze zu beweisen, angeführt werden mussten. Aber das, was uns erhalten ist, giebt uns ein treues Bild von der Richtung dieser Exegese. Alle unternommenen und in dieser Richtung möglichen Auslegungsversuche aber anzuführen, war dem Talmud unmöglich, weil sie unerschöpflich sind.

§. 313.

Eben so wenig aber können auch wir der grossen Mannigfaltigkeit wegen dieselben classificiren. Der thätige Process des Geistes hatte sich keinen Gesetzen unterworfen, und sich keine Regeln gesetzt; die Exegese des Talmud's schuf sich selbst nach ihrer Grundidee frei und ungebunden die Versuche zur Lösung des Widerspru-

1) Tamid. 32, b.
2) Erubin. 21, b.

ches zwischen Inhalt und Text. Hauptgrundsatz war: den substituirten Inhalt aus dem Texte zu beweisen; dieser sollte auf eine selbstständige Weise den Inhalt erkennen lassen, und jener sich dem Texte anschmiegen und anschliessen. Der Text musste auf eine gewisse Weise den Inhalt erkennen lassen, also eine Beziehung zwischen beiden sich herausstellen. Diese Beziehung kann und darf aber sehr vage und unbestimmt sein; eben weil die Bezeichnung des Inhalts auf eine ungewöhnliche Weise stattfindet. Sie kann theils durch den Text selbst, durch eine Combination desselben oder durch sonst eine Wendung sich ergeben. Und wir werden im Ganzen und Grossen die Hauptbeziehungen des Derasch's hier folgen lassen. Ihre einzelnen Verzweigungen indessen können wir bei der grossen Mannigfaltigkeit nicht bestimmen und angeben.

§. 314.

Um aber einen Blick in den Gang und die Art dieser talmudischen Commentation zu werfen, müssen wir zuförderst den substituirten Inhalt etwas genauer betrachten. Um die im Leben herrschenden Gesetze und Gebräuche sammt ihren Bestimmungen unterzubringen, mussten sie alle auf die in der Bibel verzeichneten Satzungen zurückgeführt werden. Dieses war um so leichter, da die talmudische Gesetzgebung eigentlich nur aus der biblischen sich herausgebildet, nur ein Evolut dieser war. Das in der Bibel Nachzuweisende konnte aber mit dem in der Bibel Verzeichneten nur in einer zweifachen Beziehung stehen; entweder nämlich hatte die Schrift es von dem fraglichen Gesetz auszuschliessen, oder mit unter dasselbe zu bringen; jenes heisst in der talmudischen Sprache ממעט „verringern“ (den Inhalt); dieses רבה „vermehren“. Das Wort, das einschliesst, heisst רבויא, das da ausschliesst מיעוט. Der stereotype Ausdruck, der bei dem angeführten Worte oder Zeichen steht, und auf dasjenige sich bezieht, das mit eingeschlossen werden soll, ist להביא „um zu bringen und herzuleiten“, und auf das, das ausgeschlossen werden soll, פרט ל „er benennt es deutlich, um (das, das nicht hineingehört in den Kreis dieses

Gesetzes) auszuschliessen.“ Weniger und seltener konnten anderweitige Bestimmungen vorkommen, weil sie in andern Fällen nicht mit dem biblischen Gesetze in Verbindung traten, auch auf diese füglich nicht zurückgeführt werden konnten. Der Text oder die Andeutungen in demselben sollten nun auf den Inhalt hinweisen, und der Talmud benutzte sie. Je nach der Stellung nun hatte oft dasselbe Zeichen, dasselbe Wort und derselbe Buchstabe Verschiedenes angedeutet; und wollten wir diese Andeutungen genauer beleuchten, so müssten wir jede einzeln anführen und begründen. Wir haben bei genauerer Auffassung es sogar gefunden, dass nicht nur Verschiedenes, sondern selbst Entgegengesetztes mit derselben Andeutung gelehrt wurde, und immer war es durch die Haltung und die Stellung gerechtfertigt.

§. 315.

Manche Wörter, Buchstaben und Zeichen blieben indessen stereotyp; sie konnten Verschiedenes bedeuten, aber nicht Entgegengesetztes. Manche nämlich fügten immer Etwas dem Gesetze hinzu, und brachten ein neues Glied unter eine Kategorie; andere schlossen immer Etwas aus. Jene [1]) sind אף, גם und ויו, nach Raschi auch תורה (allgemeines Gesetz); diese רק, אך, ה mit dem Makkiph. Was ein- oder ausgeschlossen wurde, das war sehr verschieden. Andere Wörter oder Buchstaben dagegen haben je nach der Stellung bald Etwas ein- bald ausgeschlossen; so das He Articuli und oft die Pronomina suffixa [2]), die jedoch in der Regel mehr ein ausschliessendes Element in sich tragen. Und dieses ist auch mit vielen andern der Fall. Ja sogar an derselben Stelle schliesst dasselbe Wort oder derselbe Buchstabe zu gleicher Zeit, je nach seiner Natur, Etwas ein und Etwas aus [3]). Die Stellung einerseits, mehr aber auch von un-

1) Cf. §. 109.

2) קרבנו. Temura 2, a. schliesst nach R. Meier noch Etwas ein, weil man von Jedem immer sein Opfer sagen kann. Cf. Tosifath. Erchin. 2, b. Menachoth 92, a.

3) Chulin 113, b. גדי schliesst ein und aus nach der vorherrschenden Bedeutung.

serm Standpunct aus der bestimmte unterzubringende Inhalt haben hierüber entschieden, und die Andeutung des Wortes oder des Buchstaben angegeben.

§. 316.

In der Natur der Sache indessen liegt es begründet, dass, wenn auf das Wort oder Zeichen, das da ausschliesst, ein anderes sich bezieht, das wieder von diesem ausschliesst, durch das letzte der Inhalt des Gesetzes gerade wieder vermehrt wird. Der Satz gilt daher: אין מעוט אחר מעוט אלא לרבות „ein ausschliessendes Wort auf ein anderes, vermehrt und vergrössert den Inhalt." Minder wahrscheinlich, doch der Analogie nach denkbar, ist der umgekehrte Satz, der von Manchen angeführt wird [1]), nämlich אין רבוי אחר רבוי אלא למעט. Im Talmud fanden wir ihn nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen. — In einem andern Sinne wird derselbe Satz ferner folgenderweise verstanden. Indem nämlich ein Ding mehrfach benannt ist, um andere auszuschliessen, und zwar unnöthigerweise, so wird dadurch das Ausgeschlossene in verschiedener Beziehung vermehrt; man lässt in verschiedenen ausgeschlossenen Fällen nur das Benannte gelten [2]).

§. 317.

Nach talmudischer Ansicht kann zwar neben dem einfachen Wortsinn noch ein anderer Inhalt bedeutet worden sein; indessen bewiesen konnte füglich aus solchem Falle Nichts werden. Denn da das Wort oder der

1) תחלת חכמה לשון למודים י"ב י"ג; pag. 45. (146.)

2) Sanhedrin 15, a. Megilah 23, b. Indem von den zehn Männern, die das Collegium ausmachen, neun Mal gesagt wird, derselbe Priester habe dieses oder jenes zu thun, so ist das ein Beweis, das neun nicht Priester sein können, weil neunmal durch „denselben Priester" die Nicht-Priester ausgeschlossen sind. Gerade also durch das Ausschliessen der Nicht-Priester wird ihre Anzahl in diesem Collegium vergrössert. — Man vergleiche mit den beiden angeführten Stellen den Jalkut Schimeoni zu den Vs. Levit. 35, 14. und beachte die Verschiedenheit in der Ausführung dieser comm. Bemerkung. וחד למעוטי.

Buchstabe schon Etwas bedeutet hat, so konnte nicht wieder etwas anderes daraus bewiesen werden; denn es wäre ja möglich, dass die Schrift nicht Zweifaches habe andeuten wollen. Zunächst also, wenn im Derasch Etwas bewiesen werden sollte, musste ein Pleonasmus aufgesucht werden. Wenn dieser in Verbindung mit dem substituirten Inhalt gesetzt wurde, so war das ein Beweis für den Inhalt; denn die Bibel hat wahrscheinlich zu keinem andern Zwecke, als um diesen anzudeuten, dieses Wort oder diesen Buchstaben niedergeschrieben. Der Pleonasmus bestehet darin, dass wirklich Etwas in der Schrift entbehrlich ist, und scheinbar zu keinem Zwecke stehet, oder darin, dass die Schrift durch eine andere Wendung im Ausdruck Manches hätte ersparen können. Aber auch folgendes liefert einen Beweis; wenn die Schrift sich scheinbar zwecklos einer auffallenden Redeweise bedient, oder sonst Stellung und Haltung befremdend sind, so ist es ein Beweis, dass sie damit einen Inhalt, der damit in Verbindung zu setzen ist, habe andeuten wollen. Und auch dann, wenn die Bibel sich eines doppelsinnigen Ausdruckes dort, wo sie einen klaren und deutlichen anwenden kann, bedient, wird daraus auf den Inhalt geschlossen [1].

§. 318.

Die Verbindung aber, die zwischen diesem aufgefundenen Text und dem substituirten Inhalt gesetzt wurde, war mannigfach und unendlich verschieden. Gewöhnlich war etwas Pikantes, Auffallendes, Befremdendes, Geistreiches und Gefälliges vorhanden, das beide in Verbindung brachte. Wenn aber ein Versuch zur Lösung einoder mehrere Mal durch eine solche Combination gemacht wurde, dann wurde er auch da angewendet, wo dieses Etwas nicht stattfand. Die Verbindung artete dann in in eine gewisse Formalität aus; und wenn dieselbe motivirt war, dann wurde sie immer zum Beweise angeführt. Solche Motive waren, wenn Etwas entbehrlich und befremdend war. Da sollte doch wohl der Text

1) תחלת חכמה pag. 22, 13. B. Meziah 69, a und b.

Etwas bedeuten, und man schloss auf den substituirten Inhalt. Der Text bewies daher Nichts bei einer nicht in's Auge fallenden Verbindung, wenn er nicht entbehrlich war, und am allerwenigsten, wenn er schon für eine Andeutung benutzt wurde, und kein Zeichen für eine anderweitige Andeutung gefunden war. Denn im Falle, dass Etwas auffallend [1]) oder entbehrlich war, und nach der benutzten Andeutung noch weitläufig, so konnte natürlich Mehreres daraus entnommen werden [2]).

§. 319.

Hatte man dagegen mit Sicherheit die Verbindung des Textes mit dem Inhalte aufgefunden, dann konnte selbst, wenn jener nicht ganz entbehrlich schien, die Andeutung für einen Beweis benutzt werden. Denn die Schrift konnte ja Mehreres mit einem Male andeuten. Solche Verbindungen gewann man gewöhnlich dadurch, dass man gewisse Normen, die man in der Bibel zur Auslegung zulässig findet, zur Modification des Textes benutzte, und dann den Inhalt deutlich ausgesprochen fand. So benutzte man den Zahlenwerth der Buchstaben, und leitete daraus her, dass die Zeit eines Gelübdes, das unbestimmt ausgesprochen wurde, dreissig Tage dauere; denn in der Schrift heisst es, יהיה „er sei (heilig)" etc.; im Buchstabenwerth gleich 30; also 30 (Tage) heilig. — So brauchte man die Alliteration und die gleiche Gestalt der Buchstaben, und las für הנקי = חנקי „werde gewürgt", um die Art der Todesstrafe für einen Ehebruch zu bestimmen [3]). So die Assonanz, die Verwechselung der Buchstaben nach einer bestimmten Norm, ja sogar der Anklang an Wörter fremder Sprachen, הן = ἕν [4]). Auch die punctirten Buchstaben wurden zur Andeutung des Inhalts verwendet.

1) Sanhedrin 7, a. für הוא hätte זה stehen können, folglich ist Beides zu entnehmen.

2) Chulin 22, a. ולא יבדיל cf. Tosifath l. l. — Menachoth 55, b. לא תאפה.

3) Kiduschin 62, a. cf. Nidah 32, a. in der Hagada so השרת = הכשרת.

4) cf. §. 112; doch am meisten in der Hagada.

5) תחלת חכמה pag. 34. כלל 53.

§. 320.

In der Regel bezieht man das andeutende Wort oder Zeichen auf dasjenige, auf das es sich nach seiner natürlichen Auffassung und Stellung ohnehin bezieht. Es ist dieses oft das Folgende, zuweilen aber auch das Vorangehende. Wenn der Inhalt indessen mit Entschiedenheit sich herausstellt, so konnte sogar eine zwiefache Beziehung und Andeutung auf das Vorangehende und Folgende angenommen werden. Ja man durfte sogar auf das weit Voranstehende oder weit Nachfolgende die Andeutung beziehen: מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו, „der Vs. wird commentirt durch das, dem er vor oder noch weiter vor, oder durch das, dem er nachstehet." Dieses hängt aber sehr von einzelnen Umständen ab; und je nach dem der Inhalt war, waren auch die Motive, die bald Beziehungen dieser Art zuliessen, bald abwiesen, bald annehmlich machten, bald verwerflich. Es lassen sich besondere Regeln darüber nicht aufstellen. Bald sind die Stellen durch ein Vav verbunden, bald durch Etwas getrennt. Wir begegnen darum hier und da den verschiedenartigsten Meinungen darüber, und bald wird ein Vers durch solche Andeutungen erklärt und der Inhalt bewiesen, bald genügen sie nicht zum Beweis. Wir haben daher die im Talmud angeführten Meinungsverschiedenheiten [1]) nur immer auf specielle Fälle bezogen, sie aber durchaus nicht zu allgemeinen Regeln erhoben. Jeder Vers giebt hier seine besondere Andeutung, und erklärt auch den Sinn des Wortes oder des Zeichens für den fraglichen Fall. הכא מעניני דקרא וחתם מענינו דקרא [2]) „hier nach dem Inhalt des Verses und eben so dort."

§. 321.

Auch können die Andeutungen mehrere Gegenstände und mehrere Gesetze unter eine Kategorie bringen. Es wird

1) Menachoth 19, a. Sebachim 24, a. Chagiga 6, b.
2) Maccoth 10, b.

angedeutet und aus dem Texte bewiesen, dass sie mit einander verwandt sind, und gleichen Bestimmungen angehören. Der Talmud nennt diesen Derasch היקש „Vergleichung." Wir werden ihn, seiner Verwandtschaft wegen mit einem andern Versuche, ausführlich weiter unten behandeln.

§. 322.

War für derartige Andeutungen im Texte ein mehrfacher Inhalt zu verwenden, d. h. war Mehreres vorhanden, das auf solche Weise aus dem Texte bewiesen werden konnte, dann glaubte man, dasjenige sei in der Bibel angedeutet, dessen Verbindung mit dem Texte wahrscheinlicher sei. Waren aber solche zu substituirende Inhalte mit dem Text gleich verwandt, dann hatte man alle abgeleitet und bewiesen. Es heisst: שקולין ויבא שניהן „gleich, so leite man beide ab." — Wenn ferner mit einer solchen überflüssigen oder auffallenden Stelle der zu substituirende Inhalt wohl in Verbindung stehet, aber gar nicht verwandter Art ist, so kann dieser dennoch in Ermangelung eines andern dafür verwendet werden. Ja der Text deutet oft gar nicht auf seinen natürlichen Inhalt, sondern auf einen andern, der damit in Verbindung zu setzen ist, hin. So wird der Vers „nehmet kein Lösegeld für den Mörder" nicht auf den Mörder, weil dieses sich von selbst versteht, sondern auf den, der seinen Nächsten körperlich beschädigt, bezogen. Die Schrift soll also hier andeuten, dass die Strafe des Gesetzes „Auge für Auge" mit Geld abgekauft werden könne. Es heisst: אם אינו ענין לזה תנהו ענין למקום אחר „passt der gewöhnliche Inhalt nicht, so gieb ihm einen andern."

§. 323.

Um indessen die Art und Weise dieser talmudischen Commentation auch im Einzelnen kennen zu lernen, führen wir einige biblische Capitel nach dieser Behandlung an. Durch diese Beispiele wird die Art der Verbindung des Textes mit dem Inhalt und die Benutzung des einen für den andern einleuchtend werden. Es wird dadurch klar werden, wie der Talmud in seinen Commentationen den sub-

stituirten Inhalt sich bewies, diesen jenem fügte. Da wir es indessen nicht für richtig erachten, Anthologien zu machen, weil dadurch sich immer kein richtiges Urtheil herausstellt, haben wir von jedem der talmudischen Ausleger von Sifra und Sifri ein ganzes Capitel, aus dem Talmud Exodus 20. und die Fortsetzung aus dem Jalkut commentirt, angeführt. Wir haben dort, wo einer derselben in Widerspruch stehet mit einer andern Auslegung, nur so weit die Natur der Sache es zuliess, sie auszugleichen uns bemühet, und auch das, was nicht ganz zu dieser Art des Derasch's gehört, aufgenommen. Wir glaubten dadurch ein treueres Bild unsern Lesern zu verschaffen.

§. 324.

Leviticus I. Sifri.

Vs. 1.

ויקרא וידבר, zeigt, dass das Rufen dem Befehle bei jedem Gebote vorangegangen ist. Es ist dieses keine gesetzliche Bestimmung, sondern eine beiläufige Untersuchung über die Art des Befehles, die wir jedoch nicht übergehen zu dürfen glaubten. Und ähnlich sind auch die Untersuchungen über die andern Worte dieses Verses. Sie enthalten alle nicht gesetzliche Bestimmungen, weil der Vers selbst kein Gesetz, sondern nur eine Erzählung enthält.

Vs. 2.

דבר אל בני ישראל, und was soll geschehen? wenn etc. וסמך „er soll seine Hand legen„ etc. — ישראל, also nur ein Israelit kann die Hand legen auf das Haupt des Opferthieres, nicht ein Heide, עכו"ם; Opfer dagegen kann auch dieser bringen, dieses wird weiterhin von איש entnommen[1]; darum kann ישראל nur ausschliessend auf וסמך

1 Rabbi Jose, der Galliläer und Rabbi Akiba. נדרים ונדבות — so dass sie doch jedenfalls Opfer bringen.

bezogen werden, nicht aber auf ויקריב, weil dieses in Widerspruch mit dem citirten איש wäre [1]). —

בני, nur die Söhne, also das männliche Geschlecht legt seine Hand auf's Haupt des Opferthieres, nicht aber das weibliche. Weil nämlich dieser Satz „rede zu den Söhnen Israels“ überflüssig ist, folglich muss er bedeuten, dass der Befehl nur an diese ergehe. —

אדם „jeder Mensch“, also auch Heiden, so sie zum jüdischen Glauben übergehen; מכם „Menschen von Euch“ und nicht alle, die von dem jüdischen Glauben Abgefallenen können also nicht Opfer bringen; לרבות את הגרים להוציא את המומרים. Da Heiden schon Opfer bringen, sollte man wohl nicht erst eine Andeutung dafür erwarten, dass גר ein Heide, der zum jüdischen Glauben übergehet, auch bringen dürfe; es verstände sich dieses von selbst. Indessen da durch מכם ein מומר, einer, der vom jüdischen Glauben abgehet, ausgeschlossen ist, hätte man damit leicht jeden, der seinen angestammten Glauben verlässt und vertauscht, ausschliessen können; darum hat die Schrift ihn durch אדם wieder eingeschlossen. Der Sifra fährt in seiner Erklärung fort, und warum nicht umgekehrt? אדם schliesse ein einen, der den jüdischen Glauben verlässt, und מכם denjenigen aus, der zum Jüdischen übergegangen; da jener doch jüdischer Abstammung ist, dieser dagegen ein Fremdling. Die Antwort darauf ist: die seien angeredet, die zum jüdischen Bund gehören; es ist also darum wahrscheinlich, dass ein Apostat, der den Bund von sich gestossen, nicht zugelassen werde, wohl aber einer, der ihn grade angenommen; überdies heisst es ja „das Opfer der Bösewichter ist ein Greul“, und ist nicht ein Apostat ein Bösewicht?

כי יקריב „wenn er opfert“, zeigt, dass hier von keinem Opfer, das ein Gebot verordnet, die Rede ist. —

קרבן לה׳. Man sage also immer „Opfer“ vor dem „Ewigen“, wenn man ein Stück Vieh zum Opfer weihet, und nicht dem „Ewigen ein Opfer“; denn er könnte bei „dem

1) Auch ist וסמך der eigentliche Befehl, der im דבר liegt; denn יקריב ist kein Befehl, [da dieses hier behandelte Opfer eine freie Gabe ist], sondern nur ein Verbot, dass es nicht von anderm Vieh genommen werde.

Ewigen" sterben, und hätte Gottes Name vergeblich genannt, oder während dieses Zeit-Moments bis er „Opfer" sagt, ist Gottes heiliger Name ja um Nichts ausgesprochen, und es wäre ein Theilchen Zeit etwas Sündhaftes geschehen; wie sehr muss sich darum der Mensch hüten, Gottes Namen umsonst auszusprechen. — Dass aber diese beiden Wörter gerade hier stehen, dieses berechtigt R. Jehuda noch zu der Folgerung, dass wenn Jemand Etwas darbringt, so muss es schon ein Opfer sein; die Heiligung und Weihe des Viehes zum Opfer muss dem Darbringen vorangehen. Er erläutert den Vs.: „bringt Jemand, so sei es ein Opfer dem Gotte geweihet" — Rabbi Josa fügt die Bemerkung hinzu: überall wo „Opfer" stehet, ist Gottes eigentlicher, wesentlicher Name genannt, um den Gottesleugnern keine Veranlassung zur Gottlosigkeit zu geben. Sie würden glauben, man opfert nur Engeln und Naturmächten, nicht aber Gott selbst.

בהמה „Vieh", darunter könnte man auch Thiere des Waldes, die „Vieh" genannt werden, verstehen, als Hirsche, Rehe, Deuteron. 12, 22.; darum hat die Schrift „Rind und Schaafe" specificirt; Hausthiere sollen es sein. Man sollte nun aber glauben, dass wenngleich die Schrift es nicht geboten, es aber dennoch erlaubt sei, einen Hirsch etwa zum Opfer zu bringen. Es wäre zu vergleichen mit einem Herrn, der seinem Diener auftrug, Waizen zu holen, und dieser bringt Waizen und Gerste; darüber kann der Herr doch nicht zürnen. Dieserhalb stellt die Schrift מן הבקר ומן הצאן תקריבו, „von den Rindern und Schaafen sollt ihr opfern", in dieser Verbindung, um alles andere auszuschliessen; es ist zu vergleichen, als wenn der Herr befohlen hätte „bringe mir nur Waizen"; ein Anderes noch hiezu zu bringen, würde eine Uebertretung des Gebotes sein[1]).

מן הבהמה „Vom Vieh", nicht jedes Vieh, es ist ausge-

1) Dieses ist ein כלל ופרט, siehe weiter im 2. Capitel. Der Sifri erklärt den Vers aber nicht auf diese Weise, sondern scheint die Wörter einzeln zu fassen, und nicht in Verbindung zu einem Satze; vermuthlich weil ihm die Satzbildung-Theorie, die jüngern Ursprungs ist, noch nicht geläufig war.

schlossen jedes Vieh, mit dem Schandunzucht getrieben wurde.

מן הבקר „Vom Rindvieh", nicht jedes; es ist ausgeschlossen jedes Vieh, das abgöttisch angebetet wurde. Dagegen das מן הבקר im folgenden Vs., schliesst aus jedes טרפה, das einen organischen Lebensaufzehrenden Fehler oder eine tödtliche Verletzung hat. —

מן הצאן „Vom Kleinvieh", nicht jedes; es ist ausgeschlossen das, was zu einem Götzenopfer bestimmt war.

מן „von" schliesst immer etwas aus; man fasst es mit dem darauf folgenden Worte zu einem Begriffe zusammen. ו fügt Etwas hinzu. ומן also fügt zu dem Ausgeschlossenen noch Etwas hinzu, und zwar jedes Thier, das einen Menschen getödtet hat, einen Stösser. Es ist also durch dieses Wort ein Stösser ausgeschlossen, und kann nicht zum Opferthiere gewählt werden. Bei allen diesen wird immer natürlich nachgewiesen, dass man mit einem במה מצינו oder einem Schlusse des Gegensatzes diese Resultate nicht hätte ermitteln können.

תקריבו „ihr sollt bringen", der Plural bedeutet, dass mehrere Ein Ganzopfer als freiwillige Gabe bringen können; was bei einem Mehlopfer, das doch auch eine freiwillige Gabe ist, nicht der Fall ist.

קרבנכם „Euer Opfer", wieder ein Plural, bedeutet, dass auch eine ganze Gemeinde Ein Ganzopfer als freiwillige Gabe bringen kann; oder dass auch eine Gemeinde nur von denselben Vieh-Arten, die der Einzelne bringt, ein Ganzopfer opfern kann.

Vs. 3.

אם עלה „wenn ein Ganzopfer". Wenn bloss angedeutet werden sollte, dass hier von einem Ganzopfer die Rede ist, dann hätte es oben im 2. Vs. stehen müssen, „wenn Jemand von Euch ein Ganzopfer bringt etc." Es muss daher hier noch eine andere Bedeutung haben, und diese ist: diese alle Bestimmungen über das Opfer, d. h. von welcher Thier-Gattung es genommen werden soll etc., gelten, wenn es überhaupt ein Ganzopfer ist, gleichviel welche Art von Ganzopfer, deren es ebenfalls zweierlei giebt. Man verbindet es mit dem vorigen, und übersetzt es, ohne auf den Zusammenhang Rücksicht zu nehmen. Würde

es oben gestanden haben, würden diese Bestimmungen nur von demjenigen Ganzopfer, von welchem man grade handelt, gelten, und zwar, wie der Text lautet, von einem als freiwillige Gabe dargebrachten; jetzt dagegen gelten sie bei jeder Gattung; sei auch das Ganzopfer ein von der Schrift verordnetes. —

מן הבקר wurde oben erklärt, es schliesst das Fehlerhafte und Kranke aus. —

זכר „männlichen Geschlechts“, nicht weiblichen; das זָכָר Vs. 10., das überflüssig ist, weil das Ganzopfer von Schaafen ohnehin gleiche Gesetzbestimmungen mit dem vom Rinde hat, schliesst darum einen Zwitter oder ein Stück, dessen Geschlechtstheile nicht entwickelt sind, aus. טמטום; אנדרוגינס. —

תמים „vollkommen“; so muss es sein; ist es nicht so in allen Bestimmungen, dann ist es unbrauchbar, פסול; so wie ein fehlerhaftes unbrauchbar ist, so ist es jedes, das nicht alle diese Bestimmungen theilt; in allen Stücken vollkommen. Es scheint, dass hiebei die scheinbare Pluralform des תמים urgirt wurde. —

יקריבנו das lese man auch יבקרנו, „man untersuche“ und dann opfere man es. Hat Jemand geopfert, ohne nach den Fehlern etwa gesehen zu haben, ohne zu untersuchen, ist das Opfer unbrauchbar, auch wenn es als fehlerfrei sich ausweist. — Das Suffixum נו bedeutet, nur dieses bringe er, kein anderes. Ist darum das Opfer unter andern unbrauchbaren Opfern vertauscht worden, darf keines geopfert werden. —

אל פתח אהל מועד bezieht sich auf das „er bringe es“; es befiehlt also, dass man sich mit dem Opfer beschäftige, und es selbst hinführe bis vor die Thüre des Stiftzeltes. —

יקריב „er opfere“, unbestimmt, Alles. Eine Vertauschung mit unbrauchbaren Opfern war indessen schon ausgeschlossen; also kann dieses sich nur beziehen auf eine Vertauschung mit brauchbaren Opfern, in solchem Falle opfere man alle. — Das Befehlende in יקריב bedeutet, so er ein Gelübde gethan, so muss er das Opfer bringen; dieses stände aber mit לרצונו „nach seinem Willen“ in Widerspruch. Wie ist es zu lösen? Man zwinge ihn, bis er freiwillig es thut, und das Opfer bringt. —

לפני ה׳ „vor Gott“, dieses wird mit dem folgenden וסמך „er lege seine Hand“ verbunden „vor Gott lege man seine Hand etc.“; also nur im Tempel zu Jerusalem, nicht aber auf Anhöhen בבמות auf Opfer, die dort gebracht werden. —

Vs. 4.

וסמך „und er soll legen“, das Vav fügt Etwas hinzu. Was fügt es hinzu, wenn der Satz für sich, und nicht im Zusammenhang genommen wird? Ein nochmaliges Legen. Man muss darum, obgleich man schon ausserhalb des Tempels seine Hand auf das Haupt des Opferthieres gelegt hat, im Tempel sie nochmals darauf legen. —

ידו „seine Hand“, nicht die seines Sohnes oder eines Boten; hiezu kann man Niemand autorisiren, man muss das Gebot selbst verrichten. —

על ראש „aufs Haupt“, und auf keinen andern Theil des Körpers. —

העלה „eines jeden Ganzopfers“, sowohl des freiwilligen als des befohlenen. Es wäre wohl möglich gewesen, dass das Handauflegen nur bei dem anbefohlenen Ganzopfer statthabe, wenngleich sie in andern Dingen gleichstehen, wie dieses ausführlich nachgewiesen wird; deshalb bedeutet es die Schrift. — Das He als Artikel schliesst dagegen wieder aus ein Ganzopfer, das von Vögeln gebracht wird. Es heisst „dieses“, solches Ganzopfer von Vieh, nicht von Vögeln. —

ונרצה „und es wird verziehen“, was? Der Vertilgungstod, körperliche oder andere specialisirte Strafen! Das hat ja die Schrift an andern Stellen ausdrücklich gelehrt, was die Strafe sei, und was das Sühnopfer; sie lehrt hier also nur, dass die Unterlassung eines Gebotes und die Uebertretung eines Verbotes, zu deren Verbesserung die Schrift wieder ein Gebot angeordnet hat, welche beide keine bestimmte Strafe nach sich ziehen, versöhnt werden. Das Vav bedeutet Eines dieser beiden, das Wort für sich das Andere. —

לו „ihm“. Rabbi Schimeon sagt, ihm (dem Opfernden) ist jedenfalls durch das Opfer eine Versöhnung worden; auch dann wird ihm verziehen, selbst wenn keine Hand auf das Oferthier aufgelegt worden ist. —

לכפר „zum Versöhnen“, durch das, was versöhnt. Durch das Blut des Opfers, das sühnt die Sünden; dieses deutet, dass nur das Blut, das gesprengt wird, sühnt. —

עליו Rabbi Schimeon erklärt es: das vorangehende Handauflegen, die Versöhnung und die Sühne muss geschehen, und darf nicht unterbleiben, auch wenn das Opfer wegkommt oder stirbt, so er gesagt: „es sei auf ihm“ עליו, d. h. wenn er im Allgemeinen die Verpflichtung auf sich genommen hat, ein Opfer zu bringen; wenn er also gesagt hat, „es sei mir zur Pflicht“, (ein Opfer zu bringen). Hat er dagegen auf ein Stück Vieh hingewiesen und gesagt: „dieses sei (Opfer)“, es käme etwa weg, oder stärbe, er hat kein neues Opfer zu bringen, und alles dieses braucht nicht zu geschehen. —

Vs. 5.

ושחט „und er schlachte“. Dieses muss mit „und er lege seine Hand“ in Verbindung gesetzt werden, dazu stehet das Vav; nämlich dort, wo man die Hand auflegt, muss man es schlachten; unmittelbar nach dem Handauflegen muss es geschlachtet werden. —

שחט ein Jeder kann es schlachten, Israeliten, Frauen und Sclaven [1]; weil der Priesterdienst erst mit dem Sprengen beginnt. Denn da doch in der Regel Priester das Opfervieh abschlachteten, so beziehet sich wahrscheinlich nicht das ursprüngliche Gebot „an die Söhne Israels“, wie auf's Handauflegen, so auch auf's Schlachten, nämlich auf den, der das Opfer bringt, sondern es ist allgemein zu fassen; und weil es allgemein ist, kann jeder diesen Dienst verrichten. —

בן הבקר לפני ה׳ „das Vieh sei vor Gott“, im Innern des Tempels, der es aber schlachtet, braucht nicht darin zu sein. Schimeon Timoni streitet darauf, und erklärt es anders: der es schlachtet, der stehe vor Gott, noch inner des Geschlachteten, das ebenfalls vor Gott liegt; er schlachte

1) Unreine haben wir nicht aufzählen wollen, da sie nicht in den Tempel kommen dürfen, und nur auf eine sehr problematische Weise schlachten können.

es, indem er näher ist dem Allerheiligsten, näher dem Heiligthume. —

והקריבו „und sie sollen es darbringen" (das Blut); das ist die Aufnahme des Blutes, denn das Darbringen auf den Altar, das Sprengen, ist besonders befohlen. Dieses darf nur durch Priester geschehen. — (Man lese hier die treue Einfachheit zweier Rabbinen, und man wird sich ein Bild ihrer Studien machen.)

בני אהרן „Söhne Aron's", die diesem gleich sind, und ohne Fehler; Krüppel sind ausgeschlossen, und können den Priesterdienst nicht verrichten. —

הכהנים „die Priester", ausgeschlossen sind die Entweiheten, solche Priester, die nicht in einer gesetzlichen Ehe geboren sind, weil diese nicht wirkliche Priester sind; sie dürfen auch viele andre Dienste eines Priesters nach dem Gesetze nicht verrichten. —

את הדם „das Blut", stehet zweimal in diesem Vers. Es bedeutet: man muss es immer sprengen, auch wenn dasselbe mit anderem Blut seiner Art vermischt worden ist, d. h. von Ganzopfer, oder anderer Art, fremder Opfer, als Schuldopfer, Freudenopfer etc, so das Blut derselben an eine und dieselbe Stelle gesprengt wird. Müsste dagegen das vermischte Blut nach seinen Mischgattungen an verschiedene Stellen des Einen Altars [1]) oder gar an verschiedene Altäre gesprengt werden, dann wird alles ausgegossen. Dieses wird aus דמו „sein Blut", nur seines, kein anderes V. 11. hergeleitet. In unserm Falle wird es von dem את, (σὺν) „mit" (noch anderem), das zweimal stehet, abgeleitet. —

וזרקו—סביב „sie sollen sprengen — ringsumher". Nach dem ersten Worte sollte man meinen, nur spritzen, nach dem andern ringsumher; man gleiche sie darum gegenseitig aus; zweimal sprenge er so, dass daraus vier Zeichen entstehen. An den ostsüdlichen und den nordwestlichen Winkel des Alters sprenge er so, dass auf jede Seite, also ringsumher, etwas Blut komme. —

הדם dieses deutet: wenn das Blut aus dem Gefässe ausgegossen worden ist, in dem es zur Darbringung auf-

1) Das Blut wurde theils oberhalb des Altar-Ringes, theils unterhalb desselben gesprengt.

gefangen werde, dann nehme man es vom Boden auf, und sprenge es. —

Das ה dagegen bedeutet, wenn es unmittelbar vom Halse des Schlachtopfers auf den Boden vergossen wurde, dann kann es nicht mehr gesprengt werden. Nur dieses, solches Blut soll man sprengen, das er schon dargebracht hat, nicht das man auf andere Weise auffing. —

הדם על המזבח „das Blut auf dem Altar", nicht aber darf der, der da sprengt, auf dem Altar stehen. Ferner sprenge man immer auf den Altar, auch wenn das Fleisch nicht geopfert werden kann, wenn es verunreinigt wurde, oder sonst verloren ging. —

המזבח סביב „der Altar ringsum"; nur wenn der Altar ringsum ist, nicht aber, wenn die Ecken des Altars fehlen. Wenn das Blut in diesem Falle gesprengt wurde, dann ist das Opfer völlig unbrauchbar. —

אשר פתח אהל מועד „welcher ist vor der Thüre des Stiftzeltes", aber nicht zur Zeit, wenn das Stiftzelt eingepackt war, oder sonst die Teppiche sich verschoben hatten. Rabbi Jose Gal. sagt: es deutet, dass der Altar, und nicht das Waschbecken vor der Thüre des Stiftzeltes stand. —

Vs. 6.

והפשיט—ונתח „er ziehe die Haut ab — und er zerstückele es". Man sollte meinen, er könne stückweise die Haut abziehen, nachdem er es zerlegt, darum hat die Schrift nach „er ziehe ab" geschrieben „Ganzopfer", das ganze Ganzopfer muss er erst abziehen, und dann zerlegen. —

העלה „Alles was Ganzopfer ist" muss abgezogen werden, es sei das der Frauen der Sclaven etc., oder auch das, das nicht gehörig geschlachtet wurde. Es wird der Begriff „Ganzopfer" hier in Pleno gefasst, und so wie das He ausschliesst, was nicht zu dem Begriffe gehört so schliesst es wiederum ein Alles, was unter dem Begriffe zu fassen ist. Warum aber wird gerade das Handauflegen oben ausgeschlossen? Weil es wahrscheinlich ist, dass dieses, das nur durch die Opferer verrichtet werden kann, auch nur denen aufgetragen werde, an welche der Befehl ergangen ist; Hautabziehen aber, das durch Fremde geschehen kann, kann bei jedem Opfer

auch stattfinden. R. Chija fügt sehr treffend hinzu: was hat denn die Schrift ausgeschlossen bei diesem Befehle? Die Opferer; nun darum findet das Handauflegen, das durch die Opferer geschieht, bei dem Opfer der Frauen auch nicht statt, denn ihnen ist es ja nicht befohlen; beim Opfer dagegen ist kein Unterschied gemacht, deswegen muss jedes Opfer abgezogen werden. —

אותה „dasselbe", ein Opfer wie dieses nämlich, das brauchbar, nicht eines, das unbrauchbar ist, dieses letzte wird nicht zerlegt. —

אותה לנתחיה „dieses nach seinen Stücken", das Ganze, nicht aber die Stücke wieder in Stücke. Die einzelnen Stücke sollen nicht wiederum zerhauen werden.

Vs. 7.

ונתנו בני אהרן „die Söhne Aharon's sollen (Feuer) geben". Das Anzünden darf nur durch sie geschehen. Ferner das Anzünden darf nur auf dem Altare geschehen. Denn es stehet dabei „auf dem Altare". —

הכהן „der Priester." Ist es nicht genügend bekannt, dass Aron ein Priester war? Es bedeutet darum nur, dass ein Jeder, bei dieser Function, entsprechend gekleidet gehe; der hohe Priester in seinen acht Kleidern, die Andern in ihren vier Gewändern. Würde Einer ihm nicht zustehende Kleider anlegen, und den Dienst verrichten, das Opfer würde unbrauchbar werden. —

ונתנו אש „sie sollen Feuer geben." Sollte auch Feuer vom Himmel kommen; der Befehl bleibt derselbe, sie müssen Feuer hinzuthun. —

וערכו עצים על האש „Holz sollen sie in's Feuer legen", עצים Pluralform, 2 Stücke Holz müssen es sein [1]). — Ferner das Holz muss auf's Feuer gelegt werden, nicht umgekehrt. —

Vs. 8.

וערכו „sie sollen (die Stücke) legen", sollte man meinen, dieses können mehrere bei Einem Opfer thun, deshalb heisst es Vs. 12.: וערך „Einer lege es". Wie

1) Im Talmud wird diese Stelle anders ausgelegt.

wird dieser Widerspruch ausgeglichen? Einer legt immer je zwei Stücke; der Stücke waren zehn und die Eingeweide besonders, das sind eilf; es waren darum sechs Priester dabei beschäftigt. Rabbi Akiba erklärt es anders, וערכו Plur. sind mindestens zwei, בני auch zwei, הכהנים auch zwei. Dies macht also sechs Priester, die bei dieser Function beschäftigt waren. —

את הראש ואת הפדר. Das bedeutet, dass diese nicht unter den Stücken gezählt wurden. Ferner mussten diese schon im Schlachthause abgesondert werden. —

על העצים אשר על האש „das Holz, das zum Feuer (dient)." Jedes Holz ist darum dazu geeignet, ausser dem vom Olivenbaume und Weinstock, die ein prasselndes Feuer geben. —

אשר על המזבח „welches ist auf dem Altar"; wie der Altar Gemeingut ist, so wird auch das Holz aus der öffentlichen Gemeinkasse gekauft. — Ferner wie der Altar zu keinem fremden Dienste verwendet wurde, so durfte auch das Holz noch zu keinem andern Zwecke gebraucht worden sein. — Auch durfte das Holz nicht über den Altar hinausreichen, denn es musste auf dem Altar sein. —

Vs. 9.

וקרבו וכרעיו „was Eingeweide und Kniestück ist", wenn es auch mit andern Opferthieren vermischt ist. Doch diese Opferthiere müssen ebenfalls nur Ganzopfer sein. Denn das Suffixum schliesst Thiere anderer Opfer aus. —

במים „im Wasser." Es ist kein Maass bestimmt; gleichviel also, wie viel Wasser es ist. Aber reines Wasser muss es sein, kein Wein, und auch nicht Wasser mit Wein gemischt.

והקטיר „er soll dampfen." Wenn es auf dem Altar erst ist, dann muss es geopfert werden, gleichviel ob damit früher etwas geschehen war, wodurch es unbrauchbar wurde. —

את הכל „Alles" auch Knochen, Hufe, Horn u. s. w.; man sollte nun meinen auch den Mist; darum stehet anderwärts, Fleisch und Blut, was damit etwa in Verbindung war, was wie Fleisch und Blut zum Thiere gehörte, doch Mist ist gerade das, was ausgeschieden wird פרש;

dieses muss selbst, wenn es schon auf dem Altar ist, heruntergeschafft werden. —

עלה Es muss geopfert werden, in dem Sinne, dass es ein Ganzopfer sei; —

אשה dass es ganz in Feuer verbrannt werden soll; —

ריח dass es auf dem Altar den Geruch verbreite; —

נחוח לה׳ von נחת, dass es dem Schöpfer der Welt angenehm und wohlgefällig sei.

§. 325.

Numer. 3. Piska 7. Sifra.

Vs. 12.

כי תשטה, „wenn sie wird abweichen." Dieser ganze Abschnitt handelt von einem Weibe, die des Ehebruches verdächtig, nicht aber überführt ist, d. h. nicht durch zwei Zeugen. —

איש איש „ein Jeder". Rabbi Akiba erklärt es: die Frau wird in vielen Dingen, bei diesem Gesetze, dem Manne gleichgestellt; so z. B. wie der Mann, um dieser Verordnungen, die hier die Bibel getroffen, theilhaftig zu werden, weder blind noch lahm etc. sein kann, so darf es auch das Weib nicht sein. —

אשתו „seine Frau". Eine recht- und gesetzmässige Frau, also nicht eine Wittwe, die der Hohepriester, eine Geschiedene, die ein gewöhnlicher Priester geheirathet; solche Ehen sind nicht gesetzlich. —

ומעלה בו מעל „sie hat untreu an ihm gehandelt", in ehelicher Beziehung; denn so erläutert es der folgende Vers; מעל bedeutet „belügen". —

ושכב איש „ein Mann beschattet sie", ein Mann, aber nicht Einer, der kein Mann ist, als ein Kind, etc. —

אותה „sie"; nicht aber ihre Schwester, d. h. wenn ein Mann seiner Frau Schwester beschattet, wird dadurch seine Frau ihm nicht untersagt; obgleich Niemand nach dem Gesetze zweien Schwestern, so beide noch leben, beiwohnen darf. Ein Schluss des Gegensatzes würde das Gegentheil ergeben. Wenn ein Weib nämlich, das

doch geschieden werden kann, deren Umgang mit fremden Männern nur temporär untersagt ist, von einem solchen Manne beschattet, ihrem Manne, also dem, durch welchen sie allen übrigen verboten ward, für seine Lebenszeit untersagt ist, um wie viel mehr müsste der Frau Schwester, die doch lebenslänglich ihrem Schwager verboten ist, wenn sie von diesem beschattet wird, es bedingen, dass der Schwager ihrer Schwester, durch welche sie dem Schwager verboten wird, lebenslänglich untersagt bleibe. Man hätte so schliessen können, darum hat die Schrift אותה gestellt, sie und nicht ihre Schwester sei verboten. Und nicht gerade die Schwester; dasselbe Verhältniss findet auch bei jeder andern verbotenen Person statt, die in einer gegenseitigen Beziehung dermassen stehen, dass der Beischlaf der Einen den der Andern zum unerlaubten macht: der Beischlaf dieser wirkt nicht zurück, dass dadurch auch die Person, die die erste Verbotsbeziehung herbeigeführt, unzugänglich sein sollte. Nur die Ehefrau macht eine Ausname [1]. —

ונעלם מעיני „und es war seinen Augen verborgen". Dieses war ihm verborgen, nicht aber ein anderes; er muss Augen haben; war er darum blind, und seinen Augen ist Alles verborgen, er kann seine Frau nicht zu einer שוטה machen. Sie ist diesen Verordnungen nicht unterworfen. —

ונעלם „es war verborgen", in der That; wusste er es aber, und stellte sich nur unwissend, darf er seiner Frau nicht vom Fluchwasser zu trinken geben. —

ונסתרה והיא נטמאה „sie verbarg sich heimlich (mit dem fremden Manne), und ist nun unrein". Zeugen des heimlichen Umganges sind da, nicht aber der Beschattung. Warum denn aber wird die Schrift gerade so erklärt? Weil es einleuchtend ist! Wären über das Letzte Zeugen vorhanden, dann ist sie des Ehebruches ja überführt, und das Trinken wäre unnöthig, und darum nicht zulässig; das Wasser aber von keiner Wirkung. Sind über

1) Bei dieser ganzen Verhandlung wird vorausgesetzt, dass der Mann eben so gut, als das Weib sollte verboten werden können.

Beides keine Zeugen, dann ist ja kein Grund zum Verdacht vorhanden; die Schrift würde die Worte „sie sei unrein“ nicht gebrauchen. Es kann darum nicht anders sein, als wie es Eingangs erklärt wurde. —

Ferner werden die Worte erklärt „sie verbarg sich“. Wie lange muss ein solch heimlicher Umgang dauern, wenn er Verdacht erregen soll? Sie muss sich verbergen, solange bis sie unkeusch werden kann. Dieses wird nun verschieden angegeben. —

ועד „und Zeuge“. Zwei Zeugen sind nicht dabei; denn überall wo die Schrift עד schreibt, sind damit zwei, als vollgültiger Zeugenbeweis, gemeint, bis die Schrift אחד ausdrücklich vermerkt. —

היא לא נתפשה „sie ward nicht gezwungen“, deutet an, wenn sie gezwungen wurde, so trinkt sie nicht das Fluchwasser. —

Vs. 14.

ועבר עליו רוח קנאה וקנא „und die Eifersucht kam über ihn, und er ist eifersüchtig“ etc. etc. R. Elieser sagt: dieses alles sei des Mannes Schuldigkeit; er müsse streng wachen über die Heiligkeit der Ehe, und folglich diese Vorschriften alle beobachten, auch eifersüchtig sein. R. Ismael sagt: es stehe nur in seinem Belieben, hange von seinem Willen ab. —

נטמאה stehet drei Mal. Einmal dass sie ewig für den Mann unrein bleibt, d. h. verboten, wenn es sich ausweist, dass sie fremden Beischlaf genossen; ferner zweitens für den, der sie geschwächt; das dritte lautet לא נטמאה „sie ist nicht unrein“, d. h. also, es ist zweifelhaft. Nur dann bekommt sie das Fluchwasser zu trinken. Und diesem Falle gleich ist jede andere Verunreinigung [1]. Wenn es z. B. zweifelhaft ist, ob ein Wurm oder ein anderer unreiner Gegenstand Jemanden berührt hat, so ist die berührte Person in Verdacht der Unreinheit, und da sie nicht, wie diese Frau sich durch das Trinken des Fluchwassers ausweisen kann,

1) Wir haben hier zwei Ansichten zusammengeworfen, weil beide richtig sind, folglich vereinigt werden können.

bleibt sie unrein, wie die beiden ונטמאה beweisen. Die Berührten müssen aber in allen Stücken der Sota gleich, d. h. sie müssen ein verständiges Wesen sein. Ferner muss, wie bei dieser Frau, die Berührung nicht in offener Strasse geschehen sein, etc. etc. —

Vs. 15.

והביא האיש את אשתו „der Mann bringe seine Frau“. Nach dem Gesetze bringt sie der Mann allein. Doch haben die Weisen verordnet, dass zwei Gelehrte sie begleiten sollen, um sündhaften Ungang zu verhüten. —

והביא את קרבנו עליה „Er bringe das Opfer für sie“. Es wird so erläutert, jedes Opfer, das ihr (der Frau) zur Pflicht gemacht ist, muss der Mann von seinem Gelde (Vermögen) bringen. — Die Hachamim erklären es anders. —

עשירית האפה „Ein von dem zehnten Theil eines Epha“. —

קמח שערים „Gerstenmehl“; man hätte erwartet, dass, so wie das Mehlopfer eines Sünders, auch dieses feines Waizenmehl erfordere; darum verordnet die Schrift Gerstenmehl. Wie ihr Benehmen viehisch war, so sei auch das Opfer, das sie bringt von Speisen, die nur das Vieh frisst. —

לא יתן ולא ישים. Ein Jedes ist ein directes und besonderes Verbot. —

מנחת קנאות der Plur. So wie die Ehefrau, so wird auch der Ehebrecher gerichtet; so wie sie vor dem weltlichen Richter des Ehebruch's beschuldigt ist, so wird sie es auch vor dem göttlichen Richter. —

Vs. 16.

הקריב אותה (der Priester) „lasse sie näher treten“; sie und keine andere mehr; Ein Priester darf nicht zweien Frauen mit einem Male das Fluchwasser zu trinken geben. —

והעמידה „stelle sie hin“, sie und keinen andern mit ihr. Ihre Sclaven und Mägde dürfen ihr nicht zur Seite stehen; damit sie nicht durch ihren Anblick sich ermuthige, und das Geständniss unterlasse. —

לפני ה׳ am Niknur-Thore, dem östlichen, „vor Gott.“ —

Vs. 17.

מים קדושים „heiliges Wasser." Nicht dass das Wasser heilig sei, sondern durch das Gefäss, in dem es sich befand, geheiligt wurde; es muss darum aus dem Becken im Tempel genommen werden. —

כלי חרש: „im irdenen Gefäss", nur in solchem darf es geholt werden, nicht in metallenem. —

מן העפר אשר יהיה בקרקע „von der Erde, die da sein wird", יהיה das bedeutet, wenn keine Erde im Tempel sein sollte, dann holte man anderwärts sie her, und legt sie auf den Boden des Tempels nieder; dadurch wird sie heilig; denn der Boden des Tempels heiligt sie. —

ונתן אל המים „er soll legen (die Erde) in's Wasser", dergestallt, dass auch Erde darin sichtbar sei. Drei Dinge, die die Schrift unbestimmt verordnet, müssen so gross sein, dass sie kenntlich sind, nämlich: Asche von der rothen Kuh, Erde, die bei der Ehebrecherin genommen wird, und Speichel einer Jebamah. —

Vs. 18.

והעמיד האשה לפני ה' „an demselben Orte", an welchem sie schon gestanden hat. —

ופרע ראש האשה „entblössen soll er das Haupt der Frau" (die vor Gott stehet), folglich muss der Priester hinter der Frau stehen, um die Entblössung vorzunehmen. Hieraus wird ferner die Sitte gefolgert, dass die jüdischen Frauen bedeckten Hauptes gehen. —

ונתן על כפיה „er gebe es auf ihre Hände", dies geschieht um sie abzumühen, damit sie gestehe. —

וביד הכהן יהיו מי המרים „in der Hand des Priesters wird sein das Fluchwasser"; dieser Vers lehrt: dass das Wasser in der Hand des Priesters schon zum Fluchwasser wird. —

Vs. 19.

והשביע הכהן „der Priester beschwört sie"; sie schwört nicht von selbst, sondern er beschwört sie. —

ואמר אל האשה „er spreche zur Frau", in jeder Sprache, die sie verstehet; der Priester muss unmittelbar mit

ihr sprechen; so erklärt diesen Vers R. Josia. R. Ismael erklärt ihn anders. —

אם לא שכב איש אותך „wenn dir nicht ein Mann beigewohnt“; daraus gehet hervor, dass die einleitenden Worte des Priesters immer den guten Fall voraussetzen müssen. —

Vs. 20.

וכי נטמאת gleichviel durch jeden Beischlaf, auch durch einen unnatürlichen. —

וכי יתן איש, איש בך „ein jeder Mann“, auch ein Castrat. —

מבלעדי אישך „ausser deinem Manne“, sei dieser auch ein Castrat gewesen; so sie sein Weib war, hat sie Treue ihm zu halten. Der Priester muss indessen jeden Fall voraussetzen, und ihn in der Eidesformel stipuliren. —

Vs. 21.

והשביע בשבעות האלה. Jeder Schwur, den die Schrift verordnet, musste mit einem אלה (Fluch) ausgesprochen werden, (der den Schwörenden nämlich treffen möge, wenn er Gottes Namen um Lügen nennt). Jeder Schwur geschah bei dem wirklichen Namen Gottes, mit Jod, He etc. —

בתוך עמך „in deinem Volke“, wenn es noch ein Volk ist, also selbstständig; nicht also in diesen Tagen, wenn auch ein Tempel stände, die Gesetze der Sota würden nicht anwendbar sein. —

בתת ה׳ ירכך בטנך, dieses hat der Priester auf den Ehebrecher bezogen. Denn der Fluch gegen die Ehebrecherin ist später besonders verzeichnet. (Es scheint daher, dass die Aussprache, im gewöhnlichen Dialect, die Formen für das männliche und weibliche Geschlecht nicht unterschied). —

Vs. 22.

אמן אמן, dass ich nicht untreu war, dass ich nicht untreu werden will. So R. Meyer. Die Weisen stimmen nicht mit ihm überein, sondern erklären diese beiden Worte, das ich weder untreu war als Braut, noch im Ehestande etc. — Auch bei jedem Schwur musste Amen gesagt werden. —

Vs. 23.

האלה האלות „diese Flüche"; האלות hätte uns glauben lassen, die Flüche in der Schrift, Deuter. 17., deswegen stellt die Schrift האלה „diese", die hier ausgesprochen sind. —

הכהן, es steht hier, um uns anzudeuten, dass es nur ein Priester sein darf, was man eigentlich nicht erwartete. Denn ein anderes Mal, da die Schrift וכתב Deuter. 24, 2. schreibt, hat sie es jedem Manne freigegeben; die Schrift hat darum hier „den Priester" nachgefügt, damit es kein Anderer thue. —

בספר ומחה „in einer Schrift, die abgelöscht werden kann", (die Worte werden verbunden); daraus entnahmen die Weisen: man schreibe nicht auf eine Tafel, nicht auf Papier und Doppelpergament. —

ומחה אל מי המרים, ferner wird verbunden „er lösche es aus zu gallichtem Wasser", und daraus gefolgert, dass man nur mit Dinte schrieb, die aus Galläpfeln bereitet und also wiederum gallicht ist. —

Vs. 24.

והשקה את האשה. Dieses ist wiederholt, um die Lehre zu geben, dass, sobald der Name Gottes abgelöscht wurde, die Frau zum Trinken gezwungen wird; so R. Akiba. Die Weisen legen es anders aus. —

Vs. 25.

ולקח הכהן מיד האשה „Er nehme aus der Hand der Frau", nicht durch eine Mittelperson; war darum die Frau menstrualis, so konnte sie nicht zu ihrer Rechtfertigung trinken; denn der Priester durfte sie dann nicht berühren.

Vs. 27.

למרים — ובאו בה „das Wasser kommt in sie" etc. Alle Glieder werden, wenn sie in der Ehe gesündigt, krankhaft. Warum hat denn die Schrift nun Bauch und Hüfte specificirt? Weil Gott dasjenige zuerst bestraft, das Veranlassung zur Sünde gab, und zuerst sündigte. Wenn Gott, der Gnädige, die Sünde also bestraft, wie wird er die gute That erst lohnen? —

היתה האשה לאלה. Man soll es überall im Andenken behalten, und bei einem Fluche sprechen, es ergehe etc., wie es jener Frau ergangen. —

Vs. 28.

ונזרעה זרע, war sie unfruchtbar, bekommt sie nun Kinder. — Eine andere Erklärung: mit diesen Worten ist sie wieder dem Manne zurückgegeben worden, da sie bis jetzt verboten war. —

Vs. 29.

תחת אישה. Nur im Ehestande kann er sie des Ehebruches beschuldigen, und zum Trinken veranlassen, nicht aber im Brautstande; wenngleich sie auch da ihm Treue zu bewahren hat. —

Vs. 30.

וקנא את אשתו etc. etc., es lehrt uns, dass der Mann dieses alles thun müsse, so er eine Eifersucht, die begründet erscheint, einmal gefasst. cf. Vs. 14. —

ונקה האיש. Er hat sich keine Vorwürfe zu machen, dass er Unglück über einen Menschen gebracht. Ein Anderer erklärt, nur wenn der Mann rein ist von Sünde, dann büsst die Frau die ihrige; doch ist auch er der Buhlerei ergeben, dann bringt nicht immer dieses Fluchwasser Unheil über die Frau. —

§. 326.

Exodus 21. Talmud.

Vs. 1.

תשים לפניהם „du sollst vorlegen“ [1]; dieses giebt die Lehre: dass man die Gesetze, die man Jemanden lehrt, soviel als möglich verständlich mache; denn vorliegen sollen sie. (Es scheint mir, als wenn der Talmud לפניהם auf die Gesetze beziehet; du solst sie (die Gesetze) vorlegen nach ihrer Ansicht, nach ihren Weisen.) —

1) Erubin 54, b.

לפניהם wird zugleich auch anders aufgefasst [1]) „vor ihnen (den 70 Aeltesten)“. Rechtssachen soll man darum nicht Heiden oder Ungelehrten vorlegen. משפטים wird nicht als Gesetze, sondern als Processe aufgefasst; solche Processe, wie die folgenden, musst du ihnen vorlegen, zur Entscheidung geben. — Rabbi Elieser erklärt es: „du musst es allen vorlegen“; in Rechtssachen sind die Frauen den Männern gleich zu stellen [2]). — ואלה המשפטים stehet unmittelbar nach ולא תעלה 20, 23., also auch als Richter sollst du dich nicht hervordrängen; ferner sollst du beim Urtheilen nicht rasch vorwärts schreiten, sondern langsam Alles erwägen [3]). —

Vs. 2.

שש שנים — Ist er weggelaufen, muss er die Zeit ergänzen; denn „sechs Jahre soll er dienen.“ —

בשביעית יצא — War er (der Sclave) dagegen krank, so gehet er doch im siebenten Jahre heraus [4]) — „im siebenten ist er frei.“

בשביעית „im siebenten“. Er muss zuweilen also noch im siebenten arbeiten, und wird erst in der Mitte desselben frei. Denn die Jahre, die der Sclave dienen muss, werden voll gezählt. Wurde er darum in Nisan verkauft, muss er bis Nisan dienen, obwohl das siebente Jahr schon im Tischri anfängt [5]).

Vs. 3.

בגופו=בגפו בגפו יבא בגפו יצא „in seiner ganzen Person“ wird er dienstbar, in derselben frei; nicht aber, wie ein nichtisraelitischer Sclave, der durch Verstümmelung eines Hauptgliedes frei wird. Dagegen aber bekommt der israelitische Sclav die Verstümmelung nach Vorschrift und Gesetz vergütet. — Ferner wird es erklärt, בגפו solus „allein“; war er unverheirathet, dann kann sein Herr ihm nicht zur Begattung eine Sclavin

1) Gittin 88, b.
2) Kiduschin 34, b. B. Kama 15 a.
3) Sanhedrin 7, b.
4) Kiduschin 17, b.
5) Niddah 48, a.

aufdringen, um dann die Kinder als Sclaven zu behalten; er gehet allein wieder fort. Hätte er dagegen schon Weib und Kind zur Zeit als er verkauft wurde, dann kann der Herr ihm eine Sclavin geben [1]. — Der erste scheint den unpunctirten Text, der andere den punctirten seiner Erklärung zu Grunde gelegt zu haben. Doch da beide Gesetze gang und gäbe waren, so musste der Eine auch die Erklärung des Andern recipiren. Dass dieses zulässig ist, haben wir oben dargethan [2]. —

ויצאה אשתו „seine Frau wird mit ihm frei"; stand denn das Weib des verkauften Sclaven in einem Dienstverhältniss zu dem Herrn ihres Mannes? Allerdings! denn derjenige, der einen israelitischen Sclaven kauft, ist verpflichtet, die Frau desselben zu versorgen [3]. —

Vs. 4.

לו „ihm", ihm ist der Herr ermächtigt, wenn er nämlich verheiratet war, eine Sclavin zur Frau zu geben; ihm, den das Gericht Diebstahls halber verkauft hat (denn nur von einem solchen handelt die Schrift nach der Meinung des Talmud's [4]), nicht aber dem, der sich selbst zum Sclaven verkauft; denn der Israelit ist nicht ermächtigt sich selbst so zu entäussern, dass er dadurch seiner Pflichten, die ihm die Verheiratung mit einer Sclavin untersagen, baar und ledig sein sollte. —

והילדים תהיה לאדוניה „die Kinder bleiben dem Herrn"; sie werden nicht als Brüder der freien Kinder des Sclaven betrachtet. Wenn darum einer der freien Söhne kinderlos stirbt, so stehet sein Eheweib, mit dem als Sclav gebornen Sohn, in keinem Levirats-Verhältniss, d. h. sie darf von ihm nicht geehelicht werden, und braucht auch keine Auflösung des Verbandes durch Chalizah vorzunehmen [5]. —

1) Kiduschin 20, a.

2) §. 292 sqq.

3) Kiduschin 22, a.

4) ונמכר בגנבתו Exod. 22, 3., „des Diebstahls wegen wird er verkauft". Denn die Gesetze über den, der sich selbst verkauft, werden behandelt Levitic. 25, 39. sqq. Ein canaanitischer Sclave dagegen bleibt ewig im Dienste. —

5) Jebamot 22, b. Man vrgl. 78, a.; ferner Kiduschin 69, a. und 68, b., dass das Kind, in einer solchen gemischten Ehe, der Mutter in allen Stücken gleichzustellen sei.

Vs. 5.

אם אמר יאמר Er muss diesen seinen Wunsch wiederholen; er muss ihn äussern anfangs des sechsten Jahres und Ende desselben. —

העבד Er muss ihn noch als Sclav sagen; — ferner nur der männliche Sclave kann ihn sagen, nicht die Sclavin. —

Vs. 7.

איש את בתו Ein Mann kann die Tochter verkaufen, nicht aber eine Frau. Vermuthlich ist dieses besonders durch die Stellung ausgedrückt; denn solches Wort pflegt anderwärts nicht urgirt zu werden [1]. —

בתו לאמה „die Tochter ist gleich der Magd"; so wie dieser die eigene Hände-Arbeit nicht gehört, sondern dem Herrn, so gehört auch der Tochter Hände-Arbeit dem Vater. Ein anderer Grund für dieses Gesetz ist: da der Vater die Tochter als Magd verkaufen kann, so muss das Recht, das er abtritt, das Recht eines Herrn sein; der Herr könnte sonst auf keine andre Weise dazu gelangen [2]. —

Vs. 8.

אשר לא יעדה והפדה „wenn er sie nicht ehelicht, dann löst er sie aus." Es deutet also an, dass er sie ehelichen soll; die Ehelichung soll dem Auslösen vorangehen [3]. —

והפדה Er (der Herr) muss ihr die Freiheit verschaffen, den Erwerb möglich machen. —

Vs. 10.

שארה „die Nahrung"; denn so heisst es „die da verzehren das Fleisch, die Nahrung meines Volkes." Micha 3, 3. [4]. —

Vs. 11.

אין כסף Hier lassen wir noch zum Schluss eine Probe

1) Sota 23, b. cf. §. 133.
2) Kethuboth 46, a. 47, a. 40, b.
3) Bechoroth 13.
4) Kethuboth 47, b.

von der Harmonistik verschiedener überlieferter Auslegungen folgen [1]; אין כסף wird von einem Rabbi erklärt: dieser Herr, (der sie gekauft), bekommt kein Geld, wohl aber ein anderer, (der sie früher besass), nämlich der Vater. Bei der Entäusserung seiner Tochter, gleichviel ob durch Heirath, oder Verkauf, erhält der Vater das Kauf-Pretium sowohl, als das Geld, das der Braut, bei der Verheirathung, gegeben wird. Ein Anderer erklärt es: יצאה חנם „umsonst", wird sie frei, wenn sie die Reife des Alters, nämlich dreizehn Jahre und einen Tag, erreicht hat; אין כסף „ohne Geld", wenn sie zwölf Jahre und sechs Monate alt ist. Die Schrift musste beides bedeuten; hätte sie nur auf eines angespielt, es würde immer auf die spätere Zeit verwendet worden sein. Die Zeit von dreizehn Jahren und einem Tage würde als das gesetzliche Alter zur Selbstständigkeit und Befreiung betrachtet worden sein, weil es eine Hauptperiode des Lebens ist; deswegen hat die Schrift noch einen Zusatz gemacht, um zu bedeuten, nicht nur diese Epoche verschafft ihr die Freiheit, sondern sogar schon eine frühere andere Epoche, wenn sie zwölf Jahre und sechs Monate alt wird. Beide Meinungen sind richtig, folglich auch beide Auslegungen; sie müssen nun beide dergestalt vereinigt werden, dass man beide daraus entnehmen, dass die Schrift beide durch irgend etwas bedeutet haben könne. Der Talmud untersucht nun das Wort אין, und findet das Jod in der Mitte entbehrlich; weil אן auch ohne Jod geschrieben werden kann. Denn so lesen wir Numeror. 22, 14. מאן בלעם „dass Bileam nicht mit uns gegangen sei" [2]. Der Talmud will dieses Wort nicht, wie im vorigen Vs., mit weigern übersetzen; weil nicht Bileam sich geweigert, sondern Gott es ihm verboten habe, wie es in der Schrift heisst; folglich wird אין „nicht" auch ohne Jod geschrieben. Ferner heisst es Deuter. 25, 7. מאן יבמי; auch dies kann nicht weigern bedeuten, weil es nach dem Ausdruck der Bibel, in demselben Vs., heisst לא יחפץ; es müsste also auch hier חפץ

1) Kiduschin 4, a.

2) Der Talmud scheint für den Infinitiv הלך das Particip gelesen, oder aber interpretirt zu haben, dass Bileam nicht da sei, (um) mit uns zu gehen; er war nicht (vorbereitet).

heissen; darum fasst der Talmud das אין als „nicht“ auf, und ergänzt sich חפץ; sie spricht „davon, dass er nicht will etc. etc.“ Daraus gehet hervor, dass אין ohne Jod geschrieben wird; das Jod hier bedeutet darum, dass das אין „nicht“ im verstärkten Maasse zu nehmen sei. Dieser habe kein Geld zu erwarten, wohl aber ein Anderer; ferner, dass er auch kein Geld bekömmt, wenn sie zwölf Jahre und sechs Monate alt wird. —

§. 327.

Exod. 21. Mechilta

Vs. 12.

מכה איש ומת „der einen Mann schlägt, und er stirbt“; er muss ihn so schlagen, dass er stirbt. Schlägt er ihn so, dass der Geschlagene durch den Schlag nicht zu sterben braucht, wenngleich er auch stirbt, jener hat den Tod nicht verdient. —

מכה, wer da schlägt, gleichviel Mann oder Frau; wer ein Mörder ist, hat das Leben verwirkt.

איש „einen Mann“; woher entnehmen wir, dass wer eine Frau tödtet, auch das Leben verwirkt habe? Es stehet in der Schrift, Levitic. 24, 17.: כל נפש, also jede Menschenseele; selbst ein Kind. Aber nur ein Kind, das leben kann; ist es etwa ein unzeitiges Kind, das zur Geburt noch nicht reif war, oder sonst ein Mensch, der nach seiner Beschaffenheit nicht leben kann, der Mörder wird nicht des Todes bestraft. Denn in der Schrift heisst es „einen Mann“, der „Dauer und Leben“ hat. —

מות יומת „er soll getödtet werden, durch Erdrosselung [1]); denn bei dem Ehebrecher heisst es: מות יומת, und seine Todesstrafe ist Erdrosselung, also auch diese mit derselben Phrase bestimmte Strafe. Sollte sie indessen nicht viel eher gleich sein der Strafe eines Gotteslästerers, die ebenfalls mit derselben Phrase angegeben, und doch Stei-

1) Die Mechilta hat an allen Stellen hier statt חנק die Strafe des Schwertes סייף, von den Commentatoren indessen wird es schon als Fehler erklärt. —

nigung ist? Nein! denn die Strafe des Mörders ist eine Sühne, wie das Opfer des Kalbes, das bei einer gefundenen Leiche gebracht wird; wie dieses durch Zerbrechen des Nackens getödtet wird, so soll auch der Mörder durch eine analoge Strafe, Erdrosselung, vom Leben zum Tode gebracht werden. —

Die Strafe ist hier bestimmt, das Verbot oben Exod. 20, 12. Jeder Strafe muss nämlich ein Verbot vorangehen, um sich auch danach richten zu können. —

Vs. 13.

ושמתי לך מקום — ינוס. So wie der Zufluchtsort, das Asyl, für die späteren Zeiten die Städte der Leviten war, so war auch dasjenige, das momentan in der Wüste als solches bestimmt war, das Lager der Leviten; es war immer derselbe Ort, um dahin zu flüchten, לנוס, also Priester- oder Levitenbesitz. —

Vs. 14.

וכי יזיד, wenn Jemand absichtlich einen Mord begehet.

Weswegen wiederholt die Schrift dieses Gesetz? Sie lehrt, dass die Mordthat eine beabsichtigte sein muss. Ein Gerichtsdiener, der in Ausübung seiner Pflicht, beim מלקות, den Deliquenten tödtet; ein Lehrer, der durch strenge Behandlung seinen Schüler um's Leben bringt, wenngleich die That in Zurechnungsfähigkeit geschehen ist, sie haben nicht das Leben verwirkt; denn sie handelten nach Pflicht und Gewissen. —

איש „ein Mann“ und nicht ein Kind, das nicht zurechnungsfähig, oder dem nichts verboten ist. Ein Mann, ohne jeden Unterschied. —

מעם מזבחי „von meinem Altar.“ Man holt den Priester vom Dienste weg, um die Strafe an ihm zu vollziehen. Das sollte man nicht erwarten; denn am Sabath ist wohl der Tempeldienst gestattet, eine öffentliche Hinrichtung darf indessen nicht vorgenommen werden; folglich stehet die Pflicht des Tempeldienstes höher, als die des Richters, um die Hinrichtung zu vollstrecken; es sollte darum wohl nicht füglich der Tempeldienst durch diese gestört werden dürfen. Die Schrift hat darum diesen Zusatz gemacht, um uns zu bedeuten, dass dennoch der

Priester in seinem Dienste gestört werden soll. Einen Grund für diese Bestimmung hat man nicht anzugeben; es genügt, dass Gott es so beschlossen. —

למות aber nur um getödtet, nicht um gerichtet, oder um nur körperlich bestraft zu werden. —

Vs. 15.

אביו ואמו „Vater und Mutter", Vater oder Mutter; denn die Schrift meint bei solchen und ähnlichen Ausdrükken immer sowohl beide zusammen, als jeden allein. So R. Jonathan. R. Josua streitet indessen auf diese Regel, weist aber durch den Vergleich mit dem, der da flucht, nach, dass auch auf die Verwundung eines jeden Einzelnen der Eltern der Tod verhängt sei. —

מַכֵּה Einen Schlag, durch den eine Verwundung entsteht. Also nur wer Vater oder Mutter verwundet, wird des Todes bestraft. —

מות יומת durch Erdrosselung. Es wird hier auf eine andere Weise, als oben, die Begründung versucht, weil die Parallele mit dem Opferkalbe fehlt. Wir nehmen die Meinung des Rabbi auf: er soll sterben, heisst es, wie durch Gott, so dass es äusserlich nicht sichtbar wird; dieses geschieht aber durch Erdrosselung. Diese Auslegung ist indessen sehr zweifelhafter Natur, darum versuchte man es, soweit es angehet, mit einer andern Auslegungsweise, und andern Beweismitteln, Die Tradition aber war bestimmt, dass ein solcher Verbrecher durch den Strang gerichtet wird. —

Die Strafe ist hier bestimmt; das Verbot an einer andern Stelle Deuteron. 25, 3. יכנו—ולא יוסיף „er darf ihn nicht mehr schlagen"; wenn es dem Gerichtsdiener, der eine Strafe zu vollziehen hat, untersagt ist, mehr zu schlagen, so muss es doch gewiss dem Sohne untersagt sein, dass er nicht die Eltern schlage; damit hat also die Schrift das Schlagen überhaupt verboten, und hier das der Eltern mit dem Tode bestraft. —

Vs. 16.

וגונב איש „der einen Mann raubt"; woher entnehmen wir, dass auch der Räuber einer Frau oder eines Kindes

bestraft wird? Die Schrift sagt darum an einer andern Stelle גונב נפש Deuter. 24, 7. „einer jeden Menschenseele". Sollte man meinen auch ein Kind, das die Geburtsreife nicht erhalten hatte, oder sonst einen lebensunfähigen Menschen; darum hat die Schrift איש niedergeschrieben. [vgl. oben Vs. 12.]. —

Wir wissen nun, dass ein Mann, der irgend einen Menschen, und jeder Mensch, der einen Mann raubt oder tödtet, des Todes bestraft wird, woher aber, dass eine Frau [1]), die eine andere Frau oder ein Kind raubt oder tödtet? Die Schrift sagt הגנב, Vs. 7. Deuter. 24., und רוצח jeden solchen Dieb, und jeden Mörder, wer es auch sei. —

ונמצא „er wird gefunden". Ein solches Finden ist nur durch Zeugen-Aussage denkbar. —

בידו „in seiner Hand = seiner Gewalt". Denn so heisst es, Numeror. 21, 24., „er nahm das ganze Land aus seiner Hand = seiner Gewalt"; das Nehmen indessen ist auch nicht eigentlich zu fassen; so heisst es, „er nahm zehn Kameele" Genes. 24, 10. Dieser Beweis wird als kein vollständiger betrachtet; denn da dieses Wort oft im eigentlichen Sinne vorkommt, und in unserm Vs. wohl auch dieser denkbar ist, so könnte die Schrift auch in diesem Sinne es gemeint haben; aber es ist ein Beleg für die Möglichkeit der Auffassung in dem Sinne, in dem man es nach der Tradition nehmen müsse, und darum nehme man an, dass ידו den allgemeinen Begriff „Gewalt" bedeute. —

מות יומת. Vergleiche das Vorige Vs. 15. —

Die Strafe ist hier bestimmt, verboten ist es Exod. 20, 13. Dass in diesem letzten Vs. nur von Menschenraub die Rede ist, bezeugt der Zusammenhang. Denn drei Verbote stehen nebeneinander, von denen zwei mit dem Tode bestraft werden, folglich muss es auch das Dritte werden. Dieses ist aber nur bei Menschenraub denkbar. Ferner ist der gewöhnliche Diebstahl schon an einer andern Stelle verboten, Levit. 19. 11., denn dort ist er mit „ihr sollt nicht lügen" gleich gestellt; folglich der ge-

1) Ein Kind ist nicht zurechnungsfähig.

wöhnliche Diebstahl gemeint. Es muss darum dieser Vs. nur vom Menschenraub handeln. —

Vs. 17.

ומקלל „der da flucht". Levitic. 20, 9. heisst es „ein Mann, der da flucht", das würde bedeuten, ein Mann und nicht eine Frau; darum hat die Schrift hier unbestimmt verordnet; ein Jeder, der da flucht; und nicht nur eine Frau, sondern auch ein Zwitter etc., denn es ist ja sein Vater und seine Mutter. —

אביו ואמו vgl. oben Vs. 16. Rabbi Josua beweist sich hier, dass der jedem der Eltern flucht, den Tod verdient, aus dem Vergleich mit Levit. 20, 9; es stehet קלל dicht beim Vater und wiederholt in einem Zusatz bei der Mutter, um zu lehren, dass wem der Eltern das Kind flucht, es am Leben bestraft werden müsse. —

„Sein Vater und seine Mutter". Das bleiben sie auch nach dem Tode. Wer darum seinem verstorbenen Vater oder seiner verstorbenen Mutter flucht, auch der wird am Leben bestraft.

מקלל. Er muss mit dem ausgesprochenen Namen Gottes fluchen; es wird dieses auf verschiedene Weise durch Vergleiche bewiesen. —

מות יומת durch Steinigung. Denn Levitic. 20, 9. heisst es: „sein Blut sei an ihm". Dieses wird von einem Steinigungstode gebraucht; denn es heisst, „man steinige sie, ihr Blut sei an ihnen." Es ist darum hier der Steinigungstod mit diesen Worten angedeutet. —

Die Strafe ist hier bestimmt, das Verbot wird durch einen Combinations-Schluss abgeleitet: dem Fürsten und dem Richter, Exod. 22, 26., ferner „dem Abwesenden darf man nicht fluchen," Levit. 19, 14. Ein jeder hat immer eine Eigenthümlichkeit, die der andere nicht hat, und diese kann darum nicht die Veranlassung zum Verbote sein. Wiederum dagegen muss ein Jeder benannt sein, weil einer nicht dem andern gleich ist. Es wird das Gemeinschaftliche aufgesucht, und das ist, weil sie sittlich leben; so lebt aber auch Vater und Mutter. Auch diesen darf man darum nicht fluchen. —

§. 328.

Exodus 21. Jalkut Schimeoni.

Vs. 18.

וכי יריבון etc. etc. In diesem Gesetze wird bestimmt, dass ausser dem Schaden- und Schmerzensersatz, der Schläger auch die Versäumnisskosten bezahlen, und die Heilung besorgen muss. —

אנשים, aber auch Frauen; denn an einer andern Stelle hat die Schrift bei Beschädigungen die Frau dem Manne gleichgestellt, darum ist dieselbe auch allen diesen Bestimmungen und Verordnungen unterworfen. —

אבן או באגרוף „Stein oder Faust", eines muss dem andern gleich sein. So wie jener, der Stein, tödlich sein kann, so muss auch der Faustschlag tödlich sein, so wie diese, die Faust, so muss auch der Stein bekannt sein. Ist er darum mit andern Steinen vertauscht worden, der Thäter ist von den zuerkannten Strafen frei. —

ולא ימות ונפל למשכב, der Schlag, der ihn auf's Lager wirft, darf nicht tödlich sein; der Beschädigte kann, wird davon nicht sterben, Würde dagegen der Schlag oder der Stoss tödlich sein, er ist von den Kosten frei. Diese Erklärung, so wie die frühere, scheinen indessen nicht recipirt worden zu sein. —

Vs. 19.

אם יקום והתהלך בחוץ, d. h. wenn er gut gehen kann. Das ist eine von den dreien Stellen, die R. Ismael in der Halacha bildlich ausgelegt hat [1]. —

ונקה המכה. Einer erklärt es: „er bleibt frei", wenn auch der Verwundete später zurückfällt und stirbt, da er einmal ja vom Gericht freigesprochen wurde. Ein Anderer meint: dieses verstände sich von selbst; dieser Vers deutet aber an: dass er früher im Gefängniss sitzen muss, bis es sich entscheidet, ob die Krankheit tödtlich

1) II. Abtheilung. I. Abschnitt. II. Capitel. §. 138.

sei oder nicht. Denn es heisst, nun er gesund ist, wird er befreiet, folglich war er früher nicht frei. Der erste weiss dieses indessen durch ein anderes Argument nachzuweisen. —

רק שבתו „nur die Versäumnisskosten etc.", nur diejenigen Versäumnisskosten, die gleich der Heilung in Folge der Krankheit, also nur in Folge der Beschädigung, entstehen. Er braucht den Beschädigten indessen nicht für's ganze Leben auszuhalten, wenngleich er durch den Schaden in seiner Beschäftigung gestört wurde. Denn er muss ihm ja den Schadenersatz, so weit es seine Person betrifft, besonders vergüten. Der Beschädigte wird nämlich geschätzt, was er als Sclave vor der Beschädigung werth war, und was er jetzt werth sei; die Differenz muss er ihm zahlen; folglich ist dem Beschädigten schon Ersatz für seine Unfähigkeit zur fernern Arbeit worden. —

רפא ירפא oft „muss er ihn heilen lassen", wenn die Wunde vom Neuen ausbricht; wenn auch vier oder fünf Mal; aber nur wenn in Folge der Beschädigung, nicht wenn durch eigene Veranlassung, sich aus dem Schaden eine Krankheit entwickelt. — In der Schule des R. Ismael wurde es auch nach der Massora erklärt: „der Arzt רֹפא darf, kann heilen"; hiermit hat die Schrift den Aerzten die Erlaubniss zum Heilen gegeben; wahrscheinlich weil es ohne diese Erlaubniss als ein Eingriff in die höhere Leitung Gottes betrachtet werden konnte. —

Vs. 20.

איש auch die Frau, vgl. Vers 18. —

עבדו אמתו. Dieses Gesetz handelt hier von einem canaanitischen Sclaven und einer canaanitischen Magd. Denn es heisst: „denn er ist wie sein Geld", d. h. wie das Geld, dessen Besitz ein vollkommener, und ganz in der Gewalt des Herrn ist; das ist aber nicht ein israelitischer Sclav oder eine israelitische Magd; sie sind nicht Eigenthum, und können auch nicht vererbt werden. —

עבדו אמ׳ז׳ „sein Sclav und seine Magd". Sie müssen ganz sein Eigenthum sein. Gehören sie dagegen zweien Herren an, dieses Gesetz hat keine Anwendung.

Der Sclav und die Magd werden durch eine Beschädigung dann nicht befreiet. —

מת תחת ידו „er stirbt in seiner Gewalt". Hätte er dagegen den Sclaven oder die Magd, nachdem er sie geschlagen, vor dem Absterben verkauft, der Herr wird nicht am Leben bestraft. —

נקם ינקם. Er wird durch das Schwerd getödtet. Denn es heisst in der Schrift, חרב נקמת „ein Schwerd ist es, das da rächt". Die Rache an den Herrn wird darum durch das Schwerd vollzogen. —

Vs. 21.

אם יום או יומים „einen Tag oder zwei Tage", wie ist dies zu verstehen? Lebt er zwei Tage, so hat er ja einen schon verlebt? Die Schrift aber meint eine Zeit, die bald nur ein Tag ist, aber bald zwei Tage, und zwar vierundzwanzig Stunden. —

כספו das Vav bedeutet „sein" Geld, nicht also der Sclav eines Andern, oder wenn er einen Sclaven schlägt, den er miethweise abgetreten. —

Vs. 22.

אנשים vgl. oben Vs. 18.

הרה „schwangere". Wozu stehet dieses? Es stehet ja „und das Kind ging ab", so wissen wir doch, dass sie schwanger war? Es bedeutet darum, nur dass man sie am Bauche, wo sie das Kind trägt, gestossen habe; würde man sie aber am Kopfe gestossen haben, und sie würde frühzeitig entbunden worden sein, man ist nicht in dieser Art strafbar. —

ילדיה der Plural; sollte man erwarten, mindestens zwei Kinder müssen abgehen, sonst ist man frei; darum stehet הרה, gleichviel womit sie schwanger ist, wenn auch nur mit einem Kinde. Dieser Beweis liegt wahrscheinlich in der Verbindung beider Wörter אשה und הרה begründet. —

ולא יהיה אסון „und es ist kein Unglück geschehen", der Frau, wohl aber den Kindern; spräche die Schrift von dem Fall, dass auch den Kindern kein Unglück geschehen sei, sondern dass beide, Frau und Kinder, wohl sind, dann würde kein Grund zu einer Be-

strafung vorhanden sein. Im Gegentheil, der Beschädigende sollte noch Geld für die Entbindung bekommen. Von einer Beschädigung der Frau und nicht der Kinder, kann hier aber ebenfalls nicht die Rede sein, weil die Bestimmung von dem Schaden dieser im folgenden Vers besprochen wird. Es kann darum hier nur von der Beschädigung des Kindes, nicht aber der Frau verhandelt worden sein. —

ענש יענש „er wird bestraft“, mit Geldstrafe; denn auch weiter heisst עונש nur eine Geldstrafe. —

Aus der Verbindung dieser Sätze „ist kein Unglück, dann wird er mit Geld bestraft“, wird gefolgert, dass wäre ein Unglück geschehen, in Folge dessen der Beschädigende also am Leben bestraft worden wäre, er würde von der Geldstrafe befreiet sein. —

בעל האשה, wie dieser es zu verlangen berechtigt ist, so muss der Beschädigende es auch bezahlen, und zwar an ihn, den Mann. Der Richter aber schätzt ab und bestimmt den Ersatz, denn es heisst, er gebe es „durch die Richter“, nach Bestimmung der Richter. פלילים sind Richter. —

Vs. 23.

יהיה אסון ist immer der Tod. Wenn nicht als Beweis, dient doch als Beleg dafür die Stelle וקרהו אסון Genes. 42, 7. —

נפש תחת נפש „Leben für Leben“. Das Leben, der Mord kann nur durch das Leben gesühnt werden. Rabbi streitet auf diesen Fall, und meint, auch dieser kann, wie die folgenden mit Geld abgekauft werden, wenn der Todschlag nicht vorsätzlich, nicht auf diese Person beabsichtigt war. —

Vs. 24.

עין תחת עין „Auge für Auge“. Werth des Auges für das Auge, nicht aber das Auge selbst. Denn es heisst Numer. 35, 31. „ihr sollt keine Auslösung nehmen für den Mörder“, für den Mörder nicht, wohl aber für den, der nur Schaden seinem Nächsten zugefügt. Und der Beschädigte muss sich mit diesem Ersatz begnügen, und kann nicht auf eine Gegenbeschädigung dringen; denn es heisst „der einem Menschen das Auge beschädigt etc. etc.“, und unmittelbar darauf folgt: „der ein

Vieh beschädigt, muss, soll bezahlen" Levitic. 24, 22. Die eine Beschädigung ist der andern gleichgestellt, wie die eine vergütet wird, so auch die andere. Ein Schaden, der dem Beschädigten ersetzt werden kann, d. h. so lange er lebt, muss und kann ihm ersetzt und durch Geld vergütet werden. —

Vs. 26.

כויה — חבורה. Es wird zwischen Rabba und Ben Asai besprochen, ob hier ein Brand ohne Wunde gemeint sei, ob auch eine solche bezahlt werden muss. Man hält es mit Ben Asai, dass ein Brand nur dann als eine Beschädigung zu betrachten sei, wenn dabei eine Wunde sich vorfindet. —

§. 329.

Aus diesen Beispielen ergiebt sich nun zur Genüge die Art und Weise der deraschistischen Begründungen. Die Anklänge und Andeutungen dienten nach dem Princip der Grundidee zum Beweise des substituirten Inhalts; man bewies aus ihnen die Richtigkeit. Bei diesem Verfahren des Talmud's konnten nun zwar sehr leicht mehrere Andeutungen gefunden werden, und eine solche Wiederholung des Inhalts würde, wenn sie ausdrücklich in der Bibel sich vorfände, weiter keine Bedenklichkeit erregen; man würde sie den vielen Unverständlichkeiten, die die nahende Zukunft einst lösen wird, beizählen. Im Derasch durfte sie aber nicht zugelassen werden; was einmal schon angedeutet war, das durfte nicht wiederum bedeutet gefunden werden; denn es würde gegen die Richtigkeit der Andeutung, zumal bei einem streitigen Inhalt, der erst bewiesen werden sollte, und wenn dazu die Andeutung sich nicht mit Entschiedenheit ergeben hatte, ankämpfen und beweisen, dass der Text nicht gerade auf diesen fraglichen Inhalt anzuspielen scheine. Wohl aber konnte die Andeutung in verschiedener Weise zu verschiedenen Zwecken benutzt werden, und wenngleich

dieselbe Andeutung nur genügend einen Inhalt bewies, so konnte, wenn nicht in legislativer, doch in ethischer oder historischer Beziehung noch immer dieselbe benutzt werden. Man nennt die verschiedenen Weisen, in denen der Text commentirt oder im Derasch benutzt wurde, פנים „Ansichten", und es gab deren, wie sich in der Hagadah im zweiten Theile dieser Arbeit zeigen wird, viele und verschiedene.

§. 330.

Die Absichtlichkeit indessen, die man der Bibel beimass, veränderte im Verlauf die commentationelle Andeutung zu einer Bezeichnung des substituirten Inhalts. Man glaubte bald, die Gesetze seien in der Bibel auf diese Weise im ungewöhnlichen Ausdruck niedergeschrieben und verzeichnet worden. In der Ueberzeugung von der Wahrheit derselben, und der Nothwendigkeit ihrer Aufzeichnung in der Schrift musste sich die Ansicht ergeben, dass alle herrschenden Gesetze und Gebräuche und alle Folgerungen in solchen Andeutungen ausgedruckt und niedergelegt seien. So lesen wir darum [1]) „Gott lehrte den Moses die Bibel nach der einfachen Auslegung nach den halachischen und hagadischen Commentationen"; und ebenso [2]) „Text, Mischna, Gesetze, Zusätze und ethische Principien gab Gott auf dem Berge Sinai." Diese Auslegungen der verschiedenen Andeutungen also hat Gott zugleich mit der Lehre dem Volke überliefert; sie befinden sich demnach allesammt in der Bibel. Gleichwohl aber stellte sich im Laufe der Zeit innerhalb dieser Tradition die Auslegung durch die stete Anwendung theils, theils durch die einmal gewonnene Grundansicht so heraus, dass man allein aus der Bibel zu folgern und schliessen sich berechtigt glaubte, dass man durch dieselbe die Resultate gewonnen dachte. Man traute, nach einer Erzählung im Talmud [3]), nicht einmal wunderbaren Zeichen

1) Jalkut Schimeoni Exod. 20, 1.
2) Midrasch Koheleth Afg.
3) Baba Mezia 29, sqq.

und Anzeigen, die von Gott zu kommen schienen. Die Lehre, sagt R. Josua, sei einmal vom Himmel dem Menschen übergeben, und dieser dürfe sie nur nach seinem Gewissen und seiner Ueberzeugung lehren. Ja selbst in den höhern Regionen entscheide nur das Urtheil des Menschen, der nach seiner Ansicht den Inhalt bestimmt und angiebt. Der Inhalt obwohl überliefert, ist immer nur der, der nach den Principien, die die Bibel ein für alle Mal aufgestellt, sich als wahr herausstellt. Es kann eben so wenig geändert als behauptet werden, es sei in in der Bibel anders gemeint gewesen. „Selbst der Allwissende muss sich dem Urtheil des Sterblichen fügen, da dieser allein nur dasselbe bestimmen, dasselbe auch nur nach menschlichem Ermessen richtig angegeben werden kann“ [1]). Die subjective Ueberzeugung besiegte jeden Widerstand, und ihr galt ein solcher commentationeller Beweis als der wesentliche Inhalt des Textes.

Capitel II.

Die Verbindung der einzelnen Wörter, oder die Lehre vom Satze.

§. 331.

So wie die einzelnen Wörter, Buchstaben und Zeichen zur Andeutung und zum Beweise für den substituirten Inhalt benutzt wurden, so wurde auch ihre Beziehung zu einander und das Ergebniss der Verbindung der Wörter dazu verwendet. Die Wörter mit einander verbunden, oder auf einander bezogen, bilden den Satz oder geben ein Resultat. Dieser Inhalt bildet den Beweis, oder liefert die Begründung für den substituirten. So wie aber in der Commentation die einzelnen Wörter, Buchstaben und Zeichen ohne Beziehung auf den Context und den Zusammenhang an und für sich zur Andeutung und zum Beweis für den substituirten Inhalt benutzt und ver-

1) Baba Meziah 86. a,

wendet werden, eben so auch werden die also construirten Sätze selbstständig und ohne jede Verbindung mit dem Zusammenhang behandelt. Die Verbindung der Wörter zu einander kann aber eine zweifache sein, und zweifach ist auch das Resultat der Verbindung. Sie können nämlich ganz zu einem Satze verbunden werden, und sie verlieren ihre selbstständige Bedeutung; oder sie behalten diese, und liefern nur ein vermitteltes Resultat. Für jede dieser Auffassungen hat sich eine Meinung im Talmud erklärt. Die üblichere und daher auch allgemein recipirte war die erste; da sie aber in gewissen Fällen auf die Auffassung der andern zurückkommen musste, so müssen wir nebenher auch diese behandeln und darstellen. Wir werden die letzte indessen nur beziehungsweise behandeln

§. 332.

In einer jeden Commentation, der auch dieses Capitel angehört, sollte das Zufällige in der Andeutung auf der einen Seite vorherrschen, auf der andern wiederum der Inhalt nur als ein substituirter, gegebener erscheinen; indessen da die Natur der Satzbildung sich gewissermassen geltend machte, und regelrecht behauptete, so musste natürlich auch das Ergebniss nach gewissen Grundsätzen ermittelt werden; und wiederum durch eben diese Grundsätze scheinbar der Inhalt sich aus dem Texte ergeben. Die Resultate aber, die sich aus dem Satze ergeben, und die wir in diesem Capitel behandeln, gehen nicht, wie in jeder andern Commentation, aus dem Satze, als solchem hervor; denn in diesem Falle wird der Satz wieder als einzelner Beweis betrachtet, und das, was die Andeutung geben sollte, in einem einzelnen Worte, Buchstaben oder Zeichen, die durch ihre Verbindung mit dem Ganzen sie bedeuten, gesucht und begründet werden müssen: sondern die Resultate ergeben sich aus der Verbindung und der Zusammenfügung. Dieser Theorie gehört darum nur die Bildung des Satzes an, und als solche bestimmt sie den Umfang und die Grenzen der Gesetze und der Gebräuche. Sie bestimmt meistens die Gegenstände, die unter eine und dieselbe Gesetzbestimmung

gehören, indem sie aus der Schrift sich dieselben herausdeutet. Sie bringt die bezeichneten Einzelheiten in Verbindung, und lässt aus dieser Verbindung neue Resultate hervorgehen.

§. 333.

Bevor wir aber zu einer solchen Satzbildung oder Verbindung der einzelnen Wörter schreiten, müssen wir die Begriffe und ihr Verhältniss zu einander im Allgemeinen, und die Natur des Satzes im Besonderen genau betrachten. Ein jeder Begriff schliesst seiner Natur nach Etwas ein und Etwas aus; er schliesst Etwas aus, im Verhältniss zu einem höhern, weitern und umfassendern Begriff, und schliesst ein, im Verhältniss zu einem niedern, engern Begriff. An und für sich betrachtet, andern Begriffen gegenüber, doch ohne Beziehung auf sie, bezeichnet er eine Vielheit oder eine Einzelheit. So z. B. „Thier" schliesst aus alle Wesen, die nicht durch einen freien, ungebundenen Instinct, der nur durch ihre Natur sich äussert, sich bewegen und verändern; schliesst aber alle Arten, in denen sich das animalische Leben manifestirt, ein; und so ist es mit jedem Begriff der Fall. Dieses ist indessen nur in Beziehung zu anderen Begriffen; in Beziehung zum eigenen Inhalt, bezeichnet jeder je nach der Bedeutung entweder eine Menge oder etwas Einzelnes; so bezeichnet „Thier", in dem Satze: Gott schuf das Thier, den Inbegriff aller lebenden Wesen; dagegen in dem Satze: Thier, Pflanze und Stein sind die drei Stufen der daseienden Wesen, nur eine einzelne Stufe, nämlich die, die freies Leben in sich involvirt.

§. 334.

Der Satz besteht aus zwei Begriffen, die gerade durch denselben mit einander identificirt werden sollen. Wenn der Satz etwas Neues aussagen soll, so dürfen die beiden Begriffe nicht identisch, weil sonst eine Tautologie entstände, sondern sie müssen von einander verschieden sein. Sind sie nun ganz verschiedener Art, so muss bei einer Identification der eine Begriff, von dem

Etwas ausgesagt wird, seiner Sphäre entnommen, und ihm durch den andern ein neues Moment gesetzt werden, durch das er entweder in einen weitern oder in einen engern Begriff sich verwandelt. Und da jeder Begriff je nach seiner Beziehung bald einen weitern bald einen engern bildet, so wird auch jeder, durch die Identification im Satze, auf der einen Seite zu einem höhern erhoben, auf der andern in einen niederern verwandelt. So z. B. in dem Satze: „der Mensch ist gut", wird der Begriff „Mensch" mit dem Begriff „Güte" identificirt, jener aus seiner Sphäre gerissen, und durch diesen zu dem allgemeinen Begriff „Güte" erhoben, auf der andern Seite aber wiederum, durch ein neues Merkmal, das ihm gesetzt wird, in seinem Umfange beschränkt. Es ist dieses in jedem Satze der Fall, und muss in Fällen, in denen es nicht deutlich hervortritt, analysirt werden.

§. 335.

Von Seiten des Talmud's wurde innerhalb des Derasch's auf den Context keine Rücksicht genommen. Jedes konnte einzeln zu der zu bestimmenden Andeutung verwendet werden. Wörter nun, die nebeneinander stehen, konnten zu einem Satze geeint, und das dann sich ergebende Resultat selbstständig benutzt werden; oder aber, wollte man die Vereinzelung des biblischen Textes noch weiter verfolgen, so musste man auch diese Vereinigung unterlassen. Waren diese Wörter verschiedenen Begriffes und Umfanges, und doch so coordinirt, dass sie alle demselben biblischen Ausspruch unterworfen waren, so entstand dadurch gewissermassen ein Widerspruch, indem bald von einem engern, bald von einem weitern Begriff derselbe Ausspruch gethan wird. Wenn beispielsweise die Bibel bestimmte: „man lege das Geld an zu jeglichem Gebrauch, in Speise, Getränke und zur Befriedigung jeden Bedürfnisses", so würde strenggenommen, die Allgemeinheit von „jeglichem Gebrauch" mit den folgenden Einzelheiten in Widerspruch stehen; indem was früher allgemein gesagt ist, nun ganz unerwartet beschränkt wird. Ein solcher Widerspruch findet sich aber in jeder Satzbildung, und wird durch die identificirende Satzung aufgehoben

und ausgeglichen. Würde man nun auch in solchen Fällen, ohne Bezugnahme auf den Context, die Wörter zu einem Satze verbinden, so würde dadurch das Allgemeine mit dem Besonderen identificirt werden, und aus dem gebildeten Satze ein neues Resultat gewonnen werden. Der Widerspruch würde, wie der eines jeden Satzes, gelöst worden sein. Wollte man indessen die Wörter zu einem Satze nicht einigen, und für den Derasch jedes durchaus in seiner Einzelheit auffassen, so müsste der sich ergebende Widerspruch auf harmonistische Weise gelöst, es müsste ein Ausgleichungsversuch gemacht werden. Für jede dieser Ansichten hat sich im Talmud eine Meinung entschieden, doch war die erstere die recipirte und die geläufigere; sie wurde, sobald die Natur der Sache es zuliess, angenommen und für die Commentation benutzt. Da jedoch, wie gesagt, in gewissen Fällen auch die letzte ihre Anwendung fand, so müssen wir nebenher auch sie hier behandeln.

§. 336.

Dieser Verschiedenheit der Ansicht entsprang eine verschiedene Classification der einzelnen Wörter, die als Basis blieb für diese ganze Untersuchung. Die erste Meinung, die die Wörter zu Sätzen einte, brachte die Wörter in Beziehung zu einander, und die Begriffe schlossen daher entweder ein oder aus. Sie bildeten daher in Beziehung auf einander entweder den allgemeinen oder den besondern Begriff, oder in der talmudischen Sprache כלל „die Allgemeinheit“ und פרט „die Besonderheit“. Die andere Meinung, die auf eine Vereinzelung der Wörter drang, nahm keine Beziehung der Wörter zu einander an, sondern jedes wurde nach seinem Inhalte betrachtet. Der Inhalt der Begriffe war daher nur entweder ein vielfacher oder ein einzelner; sie selbst bezeichneten eine Menge oder ein Einzelnes, in der talmudischen Sprache רבוי „Vielheit“ und מעוט „Geringheit“, „Wenigkeit.“

§. 337.

Wir behandeln hier zuerst die recipirte und geläufigere Ansicht. Die Wörter und Begriffe werden zu ei-

nem Satze vereinigt, oder besser zu einem neuen Begriffe erhoben. Sie werden wie in jedem Satze identificirt. Von solchen zweien Wörtern nun wird, sobald sie sich zum Satze bilden, das eine Subject, das andere Prädicat; das letzte sagt von dem ersten Etwas aus, und vindicirt ihm seinen Inhalt, oder substituirt für den Inhalt des Subjectes den seinigen. In der Regel wird nun, nach der Natur eines jeden Satzes, das erste Wort Subject, das andere Prädicat. Man ergänzt sich in der Satzbildung die Copula, oder das oft ausgelassene Wörtchen הוא „ist“, und daraus ergeben sich folgende Grundsätze. Ist der Begriff des ersten Wortes ein allgemeiner, und der andere ein besonderer, so wird jener durch diesen beschränkt. Es heisst dann, der allgemeine Begriff ist für diesen Fall, um den es sich handelt, nur der besondere; er umfasst hier nur diese besonderen Gegenstände. Der Satz ist im Talmud mit den Worten ausgesprochen: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט „ein allgemeiner und ein besonderer Begriff, so umfasst der allgemeine nur den Inhalt des Besondern“. Umgekehrt wieder; ist der Begriff des ersten Wortes ein besonderer, und der des andern ein allgemeiner, so lautet der zu bildende Satz: der besondere ist eigentlich der allgemeine Begriff; er ist für den fraglichen Fall nicht mehr in seiner Besonderheit zu fassen, sondern beispielsweise nur als Träger des folgenden allgemeinen zweiten Begriffes zu erachten. Im Talmud ist es mit den Worten ausgesprochen: פרט וכלל נעשה הכלל מוסף על הפרט ומרבינן הכל „ein besonderer und ein allgemeiner Begriff, dann wird der allgemeinere ein den besondern erweiternder Begriff, und wir schliessen Alles ein“. Die Zusammenfügung der einzelnen Wörter zu einem Satze, und die Ergänzung der Copula liefern diese Resultate, wenn wir das erste Wort zum Subjecte, das andere zum Prädicate machen. Es ist dieses in der Natur der Sprache begründet, und der Inhalt, der substituirt wird, wird dadurch mit Sicherheit bewiesen; ja es scheint sogar, als wenn er in gewissen Fällen, durch diese Commentation, erst ermittelt worden wäre; so sicher erscheint diese Analysis der Reihefolge der biblischen Wörter, wenn für die Transposition kein Grund vorhanden war. Auch in jeder Commentation kommt es

vor, dass es in der Sicherheit eines Beweises scheint, als sollte der Inhalt erst in Erfahrung gebracht werden; und die Grenze zwischen ihr und der Hermeneutik liegt dann nur in dem Ungewöhnlichen und Ueberraschenden der Andeutung und der Bezeichnung. Dieses ist gerade auch in dieser Satzbildung der Fall; sie giebt ein sicheres Resultat, und hat nur das Befremdende und Auffallende darin, dass sie ohne Beziehung auf den Context Wörter, die an und für sich keinen Satz hätten bilden sollen, zu einem Satze zusammenfügt und eint.

§. 338.

Wir geben für jeden dieser Grundsätze ein Beispiel. Für den ersten [1]; Levitic. 1, 2. heisst es: „will Jemand dem Ewigen ein Opfer bringen, so mögt ihr vom Vieh בהמה, vom Rindvieh und vom Kleinvieh, das Opfer bringen." Der Begriff „Vieh" umfasst sowohl Hausthiere als Wild, und stehet demnach mit den folgenden Einzelheiten in Widerspruch, indem dem ersten Worte nach, das Ganzopfer von jedem Thiere gebracht werden dürfte, nach den andern Bestimmungen aber nur von gewissen Hausthieren. Man vereinigt diese sich widersprechenden Wörter daher zu einem Satze, indem man die Copula ist, oder id est, sich ergänzt; und der Inhalt des Verses lautet dann „vom Vieh, nämlich oder das da ist, Rindvieh und Kleinvieh." Nur von Hausthieren kann also das Ganzopfer gebracht werden, nicht aber vom Wild und den

1) Dieses Beispiel ist dem של"ה nachgeschrieben, weil es uns einleuchtend, klar und fasslich dünkte. Wir bemerken indessen, dass gerade über die Behandlung dieses Verses im Talmud aller Wahrscheinlichkeit nach eine Meinungs-Verschiedenheit vorherrschte, und dass neben zwei recipirten wohl auch ein dritter Commentations-Versuch, der nicht angenommen worden zu sein scheint, gemacht wurde. Nasir. 35, a. cf, Sifra zu diesem Vse. B. Kama 40, b., Sebachim 34, a. In keiner dieser angeführten Stellen ist indessen der Vs. so commentirt, als ihn der של"ה darstellt. Es ist uns daher sehr auffallend, wie er zu dieser Auffassung kommt. Zur Erläuterung des aufgestellten Grundsatzes als Beispiel passt indessen diese Darstellung ganz ausserordentlich, weshalb wir sie aufgenommen.

Thieren des Feldes. Der allgemeine Begriff wird durch den besondern beschränkt, und umfasst jetzt nur den Inhalt dieses letzten: wie ein rabbinischer Commentator sich ausdrückt: מהכלל קח לך זה הפרט ולא יותר „von dem allgemeinen Begriff behalte nur diesen besondern, und nichts mehr." — Für den zweiten Grundsatz folgendes Beispiel [1]. Numeror. 6, 3, 4. heisst es: „einer, der ein Gelübde thut, (Nasir), enthalte sich vom Wein, Weinessig Weintrauben etc., so lange sein Gelübde dauert, esse er Nichts, was vom Weinstocke herkommt." Auch hier entsteht ein Widerspruch zwischen den coordinirten Gliedern, indem anfangs die dem Nasir verbotenen Dinge, die vom Weinstocke herrühren, specialisirt und benannt sind, diese und keine andere, und dann unerwartet Alles, was der Weinstock bietet, untersagt wird. Auch dieser Widerspruch wird durch die Satzbildung gelöst, und die einzelnen Glieder zu einem Satze vereint, indem man die Copula sich ergänzt. Der Satz lautet in solcher Verbindung „vom Wein, Weinessig etc.. das ist, nämlich, so lange sein Gelübde dauert, von Allem, was der Weinstock bietet, enthalte sich der Nasir." Die einzelnen Theile, oder die besonderen Begriffe, sind nur Beispiele oder Träger des allgemeinern Begriffes „Alles dessen, das vom Weinstock herrührt." Blätter, Stengel und unreife Trauben sind demnach mit eingeschlossen, und dem Nasir untersagt. Die einzelnen Glieder, die besonderen Begriffe werden generalisirt, und sind jetzt nur einzelne Theile des allgemeinen Begriffes.

§. 339.

Wir haben gesagt, dass in der Regel, nach der Natur eines jeden Satzes, das zuerstgenannte Wort Subject, das andere Prädicat wird. Doch es giebt, wenn auch selten, doch wohl Fälle, in denen durch Stellung, Hal-

1) Nasir 35, a. Der Talmud bleibt zwar nicht bei dieser Commentation, cf. 36, a; aber für die Erläuterung des Grundsatzes glaubten wir dennoch gerade diesen Vers anführen zu müssen; weil durch ihn der aufgestellte Grundsatz uns einleuchtender und deutlicher erschien.

tung und Ausdruck hervorgerufen, gerade das umgekehrte Verhältniss stattfindet. In solchen Fällen wird Subject das zuletztgenannte, und was der Reihefolge der biblischen Wörter nach כלל ופרט war, wird zum פרט וכלל; und ebenso umgekehrt. Denn das Resultat der Satzbildung kann nur aus dem Sinn sich ergeben, wie dieser durch die Verbindung sich herausstellt, nicht aber nach der Reihefolge der biblischen Wörter, die zu andern Zwecken dient. Nur dann, wenn die Reihefolge nach der Satzbildung der Bedeutung und dem Sinne der Wörter nicht hinderlich entgegentritt, ist sie von wesentlichem Einfluss, und leitet und bestimmt die Verbindung. Kann aber nach der Reihefolge, wie sie sich vorfindet, ein Satz nach dem natürlichen Sprachgebrauch oder nach eigenthümlicher Modification sich nicht bilden, oder stellt es sich von selbst heraus, dass das zuletztgenannte das Subject ist, so wird die Reihefolge zur Bildung des Subjectes vor dem Prädicat nicht benutzt, sondern umgekehrt, das erste Wort wird als Prädicat betrachtet. So sind uns in solchem Sinne einige Stellen im Talmud Jeruschalmi und im Talmud Babli vorgekommen, die gegen die Reihefolge der biblischen Wörter eine andere Verbindung zur Satzbildung gaben, und mit Unrecht von den Commentatoren angegriffen wurden [1]).

§. 340.

Nach diesen beiden aufgestellten Grundsätzen kann die Frage nicht unerörtert bleiben, weshalb die Schrift überhaupt das als Subject gebrauchte Wort, in diesem aus solchen sich widersprechenden Begriffen gebildeten Satze, aufgezeichnet habe. Da dieses Wort doch von dem als Prädicat gebrauchten gewissermassen in seiner Bedeutung annihilirt, und aus dem Satze nur der Inhalt dieses letzten Begriffes für sämmtliche sich vorfin-

1) Aehnlich ist Schebuoth 7, a. Raschi אתי לכלל, wo ein פרט וכלל für ein כלל ופרט verwendet wird, weil es zu erwarten stand, dass das כלל vor dem פרט gelehrt wurde; die Anordnung der Sätze in der Bibel diente darum nur zu andern Zwecken, für die Satzbildung war sie nicht zu benutzen.

dende Bestimmungen aufgenommen wird, so hätten füglich die zum Subject verwandten Begriffe ganz fortbleiben können. Aber auch ohne Bildung solcher Sätze ist die Frage nicht ganz zu umgehen. Da nämlich von diesen coordinirten Begriffen, einer in Beziehung zu den andern, als der allgemeine gehalten wurde, der das Ganze bezeichnet, so ist, wenn dessen Inhalt nach seinem ganzen Umfange für diese Stelle aufgenommen wird, die Bezeichnung der besonderen Begriffe als Theile dieses Ganzen, mindestens in den Fällen, in welchen sich die verschiedenen Begriffe nicht gegenseitig bestimmen, ganz entbehrlich. Man könnte wohl behaupten, dass die Erwähnung der besonderen Begriffe zuweilen gewöhnlicher Sprachgebrauch sei, dessen sich die Schrift ja für gewöhnliche Fälle zu bedienen pflege [1]; allein da die Schrift doch durch die Zusammenfügung dieser Begriffe zu einem Satze noch eine besondere Lehre andeutet, so bleibt immerhin die Frage, was sie damit habe beabsichtigen wollen; denn indem ohne die Ewähnung des als Subject gebrauchten Begriffes der zum Prädicat verwendete dasselbe bedeutet, hätte ja die Bezeichnung und Meinung des ersten ganz unterbleiben dürfen. Die Frage indessen findet ihre Erledigung in der consequenten und beharrlichen Anwendung der beiden erwähnten Principien für die Satzbildung. Würde die Schrift nämlich nur den als Prädicat gebrauchten Begriff niedergeschrieben haben, so würde man durch einen Schluss nach der Analogie, einen Combinationsschluss oder einen Schluss des Gegensatzes [2], wenn dieser Begriff ein besonderer war, neue Glieder oder neue Gegenstände gefolgert und sie diesem gleichgestellt, oder umgekehrt, wenn er ein allgemeiner war, denselben definirt

1) §. 137. II. Abth. I. Abschn. II. Cap.

2) Tosifath Nasir 35, a. איכא und der Verfasser des Halichoth Olam sagen, im Namen des R. Perez, durch eine גזרה שוה (s. folg. Abschn.); allein wir haben es deswegen nicht angeführt, weil diese Behandlung mehr traditionell ist, und nicht selbstständig angewendet werden darf. Wir wollen deswegen aber Tosifath nicht eines Irrthums zeihen, denn es könnte wohl möglich sein, dass gerade in diesem Fall für dieselben Wörter eine ג״ש tradirt wurde, die dann eine falsche Anwendung gefunden hätte. Uns indessen schien dieses zu gesucht.

und beschränkt haben; dadurch nun, dass die Schrift einen andern Begriff als Subject vorangehen lässt, und der Grundsatz vorherrscht, dass das Subject nicht mehr und nicht weniger umfasst, als durch das Prädicat angegeben ist, darf diesem weder durch irgend einen Schluss Etwas beigegeben, noch Etwas genommen werden. Es wird betrachtet, als habe die Schrift ausdrücklich niedergeschrieben, nur diesen Inhalt habe man für dieses Gesetz oder diesen Fall zu adhibiren, und keinen andern. Die Verbindung des allgemeinen und des besondern Begriffes zu einem Satze giebt nach der bezeichneten Theorie, je nach dem dieses oder jenes voranstehet, ein unveränderliches Resultat. Es ist, als wäre es in der Schrift angedeutet, und gegen eine biblische Andeutung hat kein Schluss eine Gültigkeit [1]).

§. 341.

Die andere Ansicht im Talmud gestattet keine Satzbildung, und dringt auf eine selbstständige Auffassung der Begriffe eines jeden Wortes in seiner Einzelheit. Der Widerspruch, der sich nun zwischen den coordinirten Begriffen herausstellt, wird nur ausgleichungsweise beseitigt. Man lässt weder den Begriff der Vielheit gelten, noch den der Einzelheit, sondern substituirt ein Mittelding, einen Begriff, der zwischen beiden in der Mitte steht, als das Resultat der coordinirten Wörter. Hier nun aber gilt der Grundsatz תפש לשון אחרון „man halte an dem letzten", und das letzte Wort prädominirt seinem Begriffe nach. War demnach der letzte Begriff, einer der Vielheit, der auf einen der Einzelheit folgte, so neigte sich das Resultat zur Vielheit hin, und umfasste

1) Diese Ansicht ist in dem Hauptsächlichen nach Tosifath Nasir l. l. gegeben, und ihre Richtigkeit ist nicht in Abrede zu stellen. Indessen zeigt es sich, dass sie in ihrer ganzen Schärfe den Amoraim nicht vorschwebte. Bald nämlich war der Formalismus zu sehr vorherrschend, als dass man sich um die Beleuchtung des Textes hätte bekümmern sollen; bald hielt man sich zu einer solchen Frage gar nicht berechtigt, und suchte für den unerklärlichen Pleonasmus anderweitige Motive, wohl auch mystischer Art.

daher Mehreres. Umgekehrt war der letze einer der Einzelheit, der auf einen Begriff der Vielheit folgte, so neigte sich das Resultat zur Einzelheit hin, und umfasste weniger Gegenstände. Die Begriffe werden selbstständig behandelt, behalten ihre Geltung, und geben nur dem andern Begriffe gegenüber Etwas von ihrem Inhalt auf. Da diese Theorie indessen nicht recipirt wurde, so geben wir dafür keine Beispiele, und übergehen sie bis dahin, wo sie theilweise in gewissen Fällen von der andern aufgenommen wird.

§. 342.

Bei der Zusammenfügung der einzelnen Wörter zu einem Satze, nach der ersten Theorie, ist es nothwendig, wie in der Natur eines jeden Satzes, dass der Begriff entweder generalisirt oder specialisirt werde. Es muss also der eine Begriff dem andern gegenüber immer entweder als ein allgemeiner oder als ein besonderer betrachtet werden, und es können nicht, sollen sie nämlich einen Satz bilden, zwei allgemeine oder zwei besondere Begriffe in einem und demselben Satze Subject und Prädicat sein. Sie sind vielmehr immer, in Bezug auf den andern, insofern sie einen Satz bilden sollen, verschiedenen Umfanges, also der eine ein allgemeiner, der andere ein besonderer. Bei zweien Begriffen sind darum nur die beiden Combinationen denkbar, entweder nämlich es folgt auf den allgemeinen der besondere Begriff, oder umgekehrt auf den besondern der allgemeine. Das Resultat beider haben wir bereits dargestellt. Wenn aber zu den beiden Gliedern noch ein neues Medium hinzukommt, so treten dadurch neue Combinationen heraus, und es ergeben sich daraus neue Resultate. Es sind hiebei nun vier Fälle zu unterscheiden. Es kann, wenn auf den besondern Begriff der allgemeine folgt, das neu hinzugekommene Glied entweder ein allgemeiner oder ein besonderer Begriff sein; und desgleichen, wenn auf den allgemeinen der besondere Begriff folgt. Es sind demnach die vier möglichen Fälle folgende. 1) פרט כלל וכלל, besonderer, allgemeiner und wiederum allgemeiner Begriff. 2) פר׳ כלל ופרט besonderer, allgemeiner und besonderer.

3) כלל ופרט וכלל, allgemeiner, besonderer und allgemeiner. 4) allgemeiner, besonderer und wiederum ein besonderer כלל פרט ופרי. Diese letzte Combination ist nur scheinbar, und wird nur für gewisse Fälle angewendet. Denn insofern durch die besonderen Begriffe nur diejenigen Theile bezeichnet sind, die unter dem allgemeinen Begriffe zu verstehen sind, so können es natürlich auch mehrere sein, und sie werden alle zusammen als das eine Prädicat betrachtet, das von dem Subjecte, dem allgemeinen Begriffe, ausgesagt wird; besondere Begriffe nämlich können gerade zufolge ihrer Besonderheit so neben einander gestellt sein, dass sie Einzelheiten bezeichnen, und die Theile des allgemeinen Begriffes, die hier gemeint sind, speciell angeben und benennen. In den oben angeführten Beispielen wurden daher mehrere besondere Begriffe auch zusammengenommen, und als ein einziges Glied betrachtet. Nur in gewissen Fällen kann es vorkommen, dass durch einen besonderen Ausdruck, eine besondere Wendung, die besonderen Begriffe, die nebeneinander stehen, auseinander zu halten, und als verschiedene Begriffe zu betrachten seien. Wir kommen darauf weiter unten zurück.

§. 343.

Zu den möglichen Combinationen gehört aber auch, dass das neu hinzugekommene Glied als dem Satze vorangehend, betrachtet wird. Es würden hier wiederum vier verschiedene Combinationen entstehen, die jedoch alle theils dem Wesen, theils mindestens dem Begriffe nach den obern entsprechen, und folglich mit diesen zusammenfallen. Ist es ein allgemeiner Begriff mit einem auf diesen folgenden besondern, dem ein besonderer vorangeht, so ist es dieselbe Combination, die wir ad 2 haben; ist es ein besonderer Begriff mit einem darauf folgenden allgemeinen, dem ein allgemeiner vorangehet, so ist es dieselbe Combination, die wir ad 3 aufgestellt haben. Umgekehrt aber gehet ein allgemeiner einem allgemeinen mit einem darauf folgenden besondern Begriff voran, so ist diese Combination zwar der Form nach verschieden von der sub 1, dem Begriffe nach aber, wie sich

von selbst herausstellt, sind sie einander gleich. Und eben so ist die Combination, wenn ein besonderer Begriff einem besonderen mit einem darauf folgenden allgemeinen Begriff vorangehet, wenn auch nicht ganz der Form, doch dem Wesen nach, gleich der sub 4 erwähnten. Die wichtigste und am allerhäufigsten erwähnte Combination ist die ad 3; diese werden wir darum zuerst behandeln; sie giebt die Basis für die folgenden [1]). Wir geben demnach die Reihefolge an, in der wir die benannten Combinationen behandeln wollen. 1) Zwei allgemeine Begriffe und ein besonderer dazwischen; 2) zwei besondere und ein allgemeiner dazwischen; 3) zwei allgemeine Begriffe vor oder nach einem besonderen, und endlich 4) zwei besondere vor oder nach einem allgemeinen Begriff.

§. 344.

1) כלל ופרט וכלל

Die Zusammenfügung zwei allgemeiner Begriffe und eines besonderen zwischen ihnen, führt eine neue Combination herbei, deren Resultat wir nach den schon aufgestellten Principien behandeln und prüfen müssen. Zwei nebeneinanderstehende coordinirte Begriffe werden zu einem Satze zusammengefügt, von denen der erste in der Regel Subject, der andere Prädicat wird. Von drei coordinirten Begriffen, die zu einem Satze sich nicht fügen können, müssen immer zwei zu einem Satze sich bilden, und ihr Resultat, je nach der Stellung entweder Subject oder Prädicat werden. Die präcise und unveränderliche Angabe des Inhalts nach solchem Resultate übt indessen, gleichviel wo es sich findet, seinen Einfluss auf den nebenanstehenden coordinirten Begriff aus, und daraus ergeben sich neue Bestimmungen für den fraglichen und streitigen Inhalt. Denn da das Resultat der

1) In der Memra des R. Ismael ist daher auch nur diese Combination erwähnt, und keine anderen, da diese letzten nur selten vorkommen, und auch mehr der jüngern talmudischen Zeit angehören.

Zusammenfügung zweier Begriffe ein bestimmtes, unveränderliches ist, so kann dasselbe in der neuen Verbindung mit dem dritten Begriffe nicht so ganz den frühern Bestimmungen unterliegen, weil dadurch theils das Resultat dennoch ganz verändert werden müsste, theils durch die neue Verbindung nichts Neues gewonnen würde, die neue Verbindung also überflüssig und zwecklos da stände. Es müssen dieserhalb neue Combinationsversuche nach der Natur und dem Zwecke dieser Zusammenstellung gemacht werden. In unserm Falle jedoch ist eine zweifache Verschmelzung der einzelnen Glieder denkbar. Entweder nämlich wird der besondere Begriff zu dem voranstehenden allgemeinen geschlagen, und das Resultat, der stricte und absolute Inhalt des besondern Begriffes, mit dem darauf folgenden allgemeinen vermittelt; oder aber er wird mit diesem, dem darauffolgenden allgemeinen Begriff, verschmolzen, und da das Resultat, der allumfassende, allgemeine Begriff mit dem ersten allgemeinen, also zwei allgemeine Begriffe, keinen vollständigen Satz bildet, an dem ersten, der besondere Begriffe wiederholt, und als Resultat der stricte und absolute Inhalt des besonderen festgehalten, und mit dem ersten Resultat verglichen und vermittelt. Für jede dieser Combinationen und Verbindungen hat sich eine Ansicht im Tálmud entschieden; et adhuc sub judice lis est. In einigen Stellen scheint es zwar, als habe der Talmud sich für die letzte Auffassungsweise entschieden, denn er scheint in streitigen Fällen das Ergebniss der letztern Auffassung anzunehmen. Indessen da möglicherweise in der spätern Casuistik das Ergebniss aus der Bibel auf eine andere Weise begründet sein konnte, so kann gleichwohl das Resultat dasselbe sein, ohne dass der Auffassungs- und Begründungsweise dieser Ansicht beigestimmt würde [1]. Wenn man jedoch einer Wahrscheinlichkeit folgen und der Vermuthung trauen darf, so glauben wir behaupten zu dürfen, dass der Talmud in der That sich für die

1) So geht aus Erubin 25, a. hervor, man habe sich für diese letzte Auffassungsweise erklärt, und wiederum aus andern Stellen, (welche Widersprüche Tosifath schon rügt), dass der ersten das Wort geredet wird.

letzte Auffassungsweise entschieden habe; weil es aber im Talmud selbst nicht so ganz bestimmt war, so werden wir beide Weisen behandeln und durchführen.

§. 345.

Die erste Auffassungsweise stellte zum Grundsatze auf, כללא קמא דוקא „der erste allgemeine Begriff ist das Hauptsächliche". Es wird demnach der besondere Begriff mit dem allgemeinen vereinigt, und das Resultat ist der stricte Inhalt des besondern Begriffes. Dieser Inhalt wird jedoch in manchen Dingen durch den darauf folgenden allgemeinen Begriff modificirt. Nur so sind die drei Begriffe unterzubringen, und in einem Totalsatze zu vertheilen; während man, wenn der besondere Begriff mit dem letzten allgemein zu einem Satze verschmolzen würde, füglich keinen gehörigen Satz heraus bekäme, da zwei allgemeine Begriffe dann zur Verbindung ständen, die sich nicht so leicht fügen und vermitteln dürften. — Die andere Auffassungsweise lehrte dagegen, כללא בתרא דוקא „der letzte allgemeine Begriff sei das Hauptsächliche". Der besondere Begriff sei zunächst mit dem letzten allgemeinen zu verbinden; und das Resultat, der allumfassende unbeschränkbare Inhalt des allgemeinen Begriffes, wird, da es mit dem ersten allgemeinen Begriff nicht zu einem Satze vereinigt werden kann, dadurch vermittelt und modificirt, dass man den ersten allgemeinen Begriff nicht selbstständig, sondern in Beziehung auf den darauf folgenden besonderen Begriff betrachtet; was dann zum Resultate den stricten Inhalt des besondern Begriffes giebt. Diese beiden sich widersprechenden Resultate werden dann auf eine harmonistische Weise mit einander ausgeglichen. Der Grund für diese Auffassung liegt in dem allgemeinen Grundsatz: „man halte stets an dem letzten Ausspruch" [1]. So wie in der einfachen Satzbildung von zweien Begriffen, der letzte stets der überwiegende und bestimmende ist, so wird auch bei den dreien der letzte Begriff zunächst festgehalten, die früheren schlies-

1) cf. §. 341.

sen sich nur an, und bestimmen in Etwas das Ergebniss. Es wird also der letzte allgemeine mit dem ihm zunächst voran stehenden besonderen Begriff, und dann ebenso der erste allgemeine durch Wiederholung und Ergänzung des besonderen Begriffes mit diesem verbunden, und beide Resultate vermittelt.

§. 346.

Nach beiden Auffassungsweisen stehen die Resultate, die theils durch die Verbindung der Begriffe zu einem Satze, theils durch die Begriffe selbst sich ergaben, in einem gewissen Widerspruch mit einander, und sollen nun durch eine Ausgleichung in gegenseitige Uebereinstimmung gebracht werden. Das Ergebniss, das durch die neue Combination entspringt, muss erst gesucht werden. Das eine Resultat aus der Verbindung der Begriffe, wenn drei coordinirte nebeneinanderstehen, urgirt eine unbeschränkte und unbeschränkbare Allgemeinheit des allgemeinen Begriffes; Alles ohne Ausname, was der allgemeine Begriff umfasst, ist miteinbegriffen. Das andere Resultat lässt anderseits nur wieder den stricten und beschränkten Inhalt des besonderen Begriffes zu; nur was dieser besagt, wird als der wirkliche Umfang des Gesetzes betrachtet, und nichts anderes. Diese beiden Resultate können nun füglich nicht zu e i n e m Satze erhoben werden, mindestens nicht in der stricten Anwendung, wie dieses in der Verbindung zwei einzelner Begriffe der Fall war. Denn in einem solchen Satze hebt das Prädicat das Subject gänzlich auf; indem es auf der einen Seite den Begriff desselben erweitert und verallgemeinert, auf der andern beschränkt und specialisirt. Dieses ist aber bei der Verbindung zweier oder eines Resultates mit einem Begriff nicht gut anwendbar, weil der u n v e r ä n d e r l i c h e Inhalt theils hier gesetzt ist, theils auch ein Satz oder eigentlich nur dessen Inhalt nicht so leicht zum Subject oder zum Prädicat umgeändert werden kann. Die Sätze, oder die Resultate derselben müssen daher in ihrer Selbstständigkeit sich gegenseitig abschleifen und ausgleichen. Jedes muss von seinem Inhalte dem andern gegenüber Etwas abgeben, und

sich dem andern zu nähern suchen. Der gegenseitige Inhalt muss mit einander ausgeglichen werden, und die Methode nähert sich zum Theil der obenangeführten zweiten Ansicht, nach welcher eine Satzbildung nicht für zulässig erklärt wird, sondern jedes Glied selbstständig zu betrachten ist, Indem nun das Allgemeine in dem allgemeinen, und das Besondere in dem besonderen Begriff sich zur Ausgleichung herausstellt, wird jedes festgehalten, und in der Verbindung nur ein Theil aufgegeben. Es bleibt also das Allgemeine, jedoch nicht in seiner abstracten Allgemeinheit, sondern in Beziehung auf das Concrete und Besondere, und eben so das Besondere nicht in seiner stricten Besonderheit, sondern in Beziehung auf das Allgemeine, als das eigentliche Resultat. Es wird das Allgemeine specialisirt, und das Besondere generalisirt. Mit andern Worten, das Besondere wird in seiner Besonderheit zu einer Allgemeinheit erhoben. Es wird nicht der einzelne Gegenstand in seiner Einzelheit, sondern der Begriff desselben, das Allgemeine in dem Besondern als der Inhalt der neuen Combination drei coordinirter Begriffe betrachtet. Alles also, was der Natur, dem Wesen, dem Begriffe des Besondern entspricht, gehört diesem Inhalt mit an, da das Besondere ja aus seiner Einzelheit entrissen und verallgemeinert wird; Alles demnach, das dem besondern Begriffe ähnlich ist. Dieser Satz heisst im Talmud כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט „ein allgemeiner, ein besonderer und ein allgemeiner Begriff betrachte nur (als Gesammtinhalt) das, was dem besondern Begriff ähnlich ist.“

§. 347.

Was nun als die Natur und als das eigentliche Wesen des besondern Begriffes betrachtet wird, dieses zu ermessen, hängt von dem alleinigen Gutachten der Talmudisten ab. Es heisst darüber bei den rabbinischen Commentatoren הדבר מסור לחכמים „es ist den Weisen überlassen“. Nicht dass es traditionell sei, sondern dass sie es bestimmen. Besondere Regeln lassen sich darüber nicht aufstellen. Eben so bestimmt der Talmud nach seinem Gutachten, was eine entferntere oder eine nähere Aehnlich-

keit hat, oder mit dem besondern Begriff mehr oder minder verwandt ist, in denjenigen Fällen, in welchen es hierauf ankömmt, und die wir weiter unten angeben werden. In der Regel jedoch dient dem Talmud, wie im Schluss nach der Analogie oder im Combinationsschluss, die Bibel zur Basis; was sie für Einen Begriff zu betrachten scheint, dieses lässt auch der Talmud als einen solchen gelten, und was die Bibel als die Natur eines Wesens setzt, dieses wird als das Allgemeine in dem Besondern oder in dem Einzelnen gehalten, und in der Combination drei coordinirter Begriffe als der wesentliche Inhalt betrachtet.

§. 348.

Dieser Grundsatz über drei coordinirte Begriffe seiner Theorie nach gilt in beiden, in dem frühern Paragraphen angeführten, Auffassungsweisen; in practischer Anwendung stellt sich jedoch zwischen beiden eine Divergenz heraus. Wie gross nämlich die Aehnlichkeit mit dem besondern Begriff angenommen werden soll, wie weit das Besondere zu verallgemeinern ist, und wie viele Grade der Verwandtschaft zwischen den Gegenständen nöthig sind, um dem besondern Begriff gleichgestellt zu werden, dieses zu bestimmen, unterliegt der Verschiedenheit der Auffassungsweisen, deren wir für die Verbindung drei coordinirter Begriffe erwähnt haben. Eine jede dieser beiden Ansichten substituirt eine höhere oder niederere Verwandtschaft, grössere oder eine kleinere Aehnlichkeit, wenn mehrere derselben möglich und zulässig sind. Die erste Auffassungsweise nämlich, die den besondern Begriff mit dem ersten allgemeinen verbindet, erhält daraus zum Resultat den stricten, unveränderlichen und bestimmten Inhalt des besondern Begriffes, der jedoch durch den darauf folgenden allgemeinen Begriff modificirt wird. In diesem, dem besondern Begriff, liegt jedoch das überwiegende Element, da er streng genommen eigentlich ganz unveränderlich sein sollte, und das Ergebniss der neuen Combination mit dem letzten allgemeinen Begriff ist daher ein Inhalt, der eine grössere Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit dem besondern Begriff

theilt. Es werden darum nur solche Gegenstände in einer Combination drei coordinirter Begriffe eingeschlossen, die dem besondern Begriffe sehr ähnlich sind. Die zweite Auffassungsweise stützt sich zunächst auf das Princip, dass der letzte Ausdruck in jeder Verbindung oder bei jedem Widerspruche zu berücksichtigen sei, und verbindet darum den besondern Begriff mit dem letzten allgemeinen. Das Resultat, das sie zunächst erhält, ist der allumfassende Inhalt des allgemeinen Begriffes, der jedoch durch die Verbindung des ersten allgemeinen mit dem substituirten besondern Begriff beschränkt wird. Das erste bleibt jedoch das vorherrschende, und der allgemeine Inhalt das hervorragende Element in der neuen Verbindung. Das Besondere wird daher soweit als möglich verallgemeinert, und die Aehnlichkeit, die dem besondern Begriff entlehnt sein soll, braucht nicht so gross zu sein. Dinge, die wenn auch nur entfernter, dem besondern Begriff ähnlich sind, werden in der Zusammenstellung drei solcher coordinirten Begriffe mit eingeschlossen.

§. 349.

Der Talmud bezeichnet die geringere oder grössere Aehnlichkeit, die höhere oder niederere Verwandtschaft der Begriffe mit einander, mit Stufen, um dadurch die Divergenz in der Auffassungsweise deutlicher hervortreten zu lassen. Er nennt die Grade der Aehnlichkeit oder der Verwandtschaft צדדין „Seiten“, und insofern mehr oder weniger Seiten oder Puncte an den Gegenständen oder den Begriffen sich vorfinden, die mit einander gleich sind, ist die Aehnlichkeit grösser oder kleiner. Die allergeringste Aehnlichkeit oder allerunbedeutendste Verwandtschaft ist, wenn sie sich nur in einem Puncte, „von einer Seite“ בחד צד gleichen. Sie ist grossentheils schon durch den allgemeinen Begriff, in dem der besondere aufgehet, gegeben; denn Alles das, was in dem allgemeinen Begriff mit einbegriffen ist, ist eben durch diese Allgemeinheit ja schon mit dem besondern Begriffe in einem Puncte verwandt. Wenigstens ist dieses in der Regel, wenngleich Ausnamen vorkommen dürften. Diese Aehnlichkeit ist indessen für den Fall einer

Verbindung drei coordinirter Begriffe gar keine Aehnlichkeit, denn sie ist ja gerade nur durch den allgemeinen Begriff gesetzt, und hat mit dem Besondern nichts gemein [1]. Sie ist darum auch nicht ein dem besondern Begriff Aehnliches. Wir werden sie im Verlaufe dieser Abhandlung daher auch nur das Unähnliche nennen. Eine grössere Aehnlichkeit ist, wenn die Begriffe mit dem besondern, ausser derjenigen Verwandtschaft, die der allgemeine Begriff setzt, noch in dem Wesentlichen und Hauptsächlichen verwandt sind. Sie sind demnach in zweien Puncten, oder „von zweien Seiten" aus, einander ähnlich, בתרי צדדין. In der Allgemeinheit des allgemeinen Begriffes und in dem Wesentlichen des Besondern sind solche Begriffe mit diesem verwandt, die daher die zweite oder die mittlere Stufe der Aehnlichkeit einnehmen. Wir werden sie im Verlaufe „ähnlich" schlechthin nennen. Die allerhöchste Verwandtschaft oder die allergrösste Aehnlichkeit besteht aber darin, wenn die Gegenstände sich auch in dem Unwesentlichen gleichen. Der Talmud nennt es שלשה צדדין „drei Seiten", in dem allgemeinen Begriff, in dem Wesentlichen und selbst in dem Unwesentlichen des Besondern. In solchen Fällen sind die Gegenstände nicht nur einander „ähnlich", sondern auch einander „gleich", und wir werden darum solche Aehnlichkeit im Verlaufe eine „Gleichheit" nennen. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Aehnlichkeit der Begriffe im Wesentlichen und Hauptsächlichen nicht immer gerade in einem Puncte oder in „einer Seite" besteht. Wenn das Wesentliche mehrere Merkmale in sich schliesst, so müssen die Begriffe, sollen sie sich überhaupt ähnlich sein, in allen diesen Merkmalen sich gleichen. Und eben so ist es mit der Gleichheit der Fall; die Aehnlichkeit der dritten Stufe besteht nicht immer aus einem unwesentlichen Merkmal,

1) Wir betrachten חד צד als durch den כלל gesetzt. Der Talmud indessen hat zuweilen sich von einem speciellen Falle leiten lassen, und dieses nicht deutlich hervorgehoben; wohl oft auch in dem Formalismus einer jüngern Zeit den חד צד sich in dem besondern Begriff gedacht. Wir haben jedoch nach der Theorie, in Betracht des Ganzen, auf diese Anomalie im Talmud keine Rücksicht nehmen können.

sondern oft aus mehreren. Da indessen die sogenannte Aehnlichkeit erster Stufe durch den allgemeinen Begriff nur immer in einem Puncte oder in einer Seite besteht, werden auch die andern Grade der Aehnlichkeit mit Zahlen bezeichnet, ohne Rücksicht auf die Anzahl der Anknüpfungspuncte und Aehnlichkeits- oder Gleichheits-Merkmale, die sich vorfinden [1]. — Die Bestimmung aber über das, was wesentlich sei oder nicht, hängt, wie bereits gesagt, von dem alleinigen Ermessen des Talmud's ab.

§. 350.

Die erste Auffassungsweise, die das überwiegende Element bei der ausgleichenden Verbindung in den ersten allgemeinen Begriff setzt, und derzufolge man als Resultat den stricten genauen Inhalt des besondern Begriffs erhält, verlangt die grösstmögliche Aehnlichkeit der zu includirenden Gegenstände mit dem besondern Begriff. Mit einer Combination drei coordinirter Begriffe sind daher nur diejenigen Gegenstände gemeint, die dem besondern Begriffe in allen Stücken, auch im Unwesentlichen, gleichen; ausgeschlossen sind dagegen, und nicht zu dem angedeuteten Inhalt gehörig, alle diejenigen Gegenstände, die nur im Hauptsächlichen und Wesentlichen gleichen. Also nur die gleichen, nicht die ähnlichen Gegenstände sind bedeutet; oder in der Sprache des Talmud's: Dinge, die in drei Puncten oder Seiten dem besondern Begriffe gleichen. Die zweite Auffassungsweise dagegen, die das überwiegende Element bei der Ausgleichung in dem zweiten allgemeinen Begriff sucht, und die Verallgemeinerung des besonderen Begriffes mehr vorherrschen lässt, dringt auf keine so grosse Aehnlichkeit. Ihr genügt, wenn die Gegenstände nur in dem Hauptsächlichen und Wesentlichen einander gleichen; sie verlangt keine Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit; und verallgemeinert das Wesentliche und Hauptsächliche.

1) cf. Erubin 28, a. Tosifath, אהני die gerügte Schwierigkeit ist nach dieser Darstellung gelöst. —

Dinge, die in dem Wesentlichen und Hauptsächlichen dem besondern Begriff gleichen, sind dann in der Zusammenstellung drei solcher coordinirten Begriffe mit eingeschlossen. In der Sprache des Talmud's: Gegenstände, die nur in zweien Stücken dem besondern Begriff gleich sind, gehören mit unter diese Bestimmung; ausgeschlossen sind nur diejenigen Gegenstände, welche nur in einem Puncte, gerade etwa in der Allgemeinheit des allgemeinen Begriffes, dem besondern ähnlich sind. Denn es sollte ja durch den besondern der allgemeine Begriff specialisirt werden, und er würde es nicht, wenn der ganze Umfang des allgemeinen, d. h. alle Dinge, die dieser Allgemeinheit theilhaftig sind, mit hineingezogen worden wären. Es ist diese Meinungsverschiedenheit folgenderweise ausgedrückt: מאן דאמר כללא קמא הוה ליה כלל ופרט דאין בכלל אלא מה שבפרט אלא דאהני כללא בתרא לרבות כל הדומה משלשה צדדין, ומאן דאמר כללא בתרא דוקא הוה ליה כלל נעשה מוסף על הפרט ונתרבי הכל אלא דאהני כללא קמא למעט מה שאינו דומה אלא מצד אחד ונתרבה מה שדומה לו משני צדדין „derjenige, der da behauptet, das Hauptsächliche liege in dem ersten allgemeinen Begriff, hat (zum Resultat) einen allgemeinen und einen besondern Begriff, also den stricten Inhalt des besondern Begriffes; nur dient der letzte allgemeine Begriff, um das einzuschliessen, das in drei Stücken dem besondern Begriffe gleich ist; derjenige dagegen, der da behauptet, das Hauptsächliche liege in dem letzten allgemeinen Begriff, der hat (zum Resultat) einen allgemeinen Begriff, seinen ganzen Inhalt dem Besondern gleichgestellt, und folglich ist Alles eingeschlossen; nur dient der erste allgemeine Begriff, um das auszuschliessen, was nur in einem Puncte dem besondern Begriff gleicht; gleichgestellt dagegen ist ihm, das in zweien Stücken ihm gleicht [1]“.

§. 351.

Wir geben für diese Combination und die in derselben stattfindenden Meinungs-Verschiedenheit ein Bei-

1) Wir werden in der weitern Behandlung die erste Meinung immer die „erste“, die andere die „zweite“ nennen.

spiel [1]. Deuter. 14, 26. heisst es: „und du sollst das Geld [2]) anlegen für Alles, nach dem du Gelüste trägst, in Rindvieh, Schaafe, Wein und berauschende Getränke, für Alles, was du wünschest.“ Hier sind zwei allgemeine Begriffe „Alles“ etc. und zwischen beiden die specificirten besonderen Begriffe, für welche Gegenstände allein nur das Geld des Zehnten ausgegeben werden durfte. Es wird also, um den Widerspruch zwischen den allgemeinen Begriffen, dass man Alles für das Geld kaufen könne, und den besonderen, dass man nur die specificirten Gegenstände anschaffen könne, auszugleichen, eine Vermittlung substituirt, nach welcher man weder das Allgemeine noch das Besondere gelten lässt, sondern das Besondere verallgemeinert, und den Inhalt des Allgemeinen in Beziehung auf das Besondere setzt. Nicht das Besondere, sondern die Merkmale, Begriffe und Eigenschaften desselben sind in solcher Combination dreier Begriffe mit einbegriffen. So war im Allgemeinen die Theorie dieser Combination. Nun werden die Eigenschaften und Merkmale der besonderen Begriffe, die verallgemeinert werden sollen, von Seiten des Talmud's aufgesucht und bestimmt. Und es werden als wesentliche, hauptsächliche Eigenschaften der besonderen Begriffe, die diesen gemeinsam sind, und das eigentliche Wesen ausmachen, folgende zwei befunden; nämlich פרי מפרי „Frucht von Frucht“, sie stammen von Saamen oder von Saat her, und גדולי קרקע „Sprösslinge des Bodens“, und sind Producte der Erde; als unwesentliche Eigenschaft wird betrachtet, dass sie ולדות הארץ „Kinder der Erde“ sind, d. h dass sie bei der ursprünglichen Schöpfung durch den Befehl Gottes aus der Erde hervorgingen (nicht aus dem Wasser oder aus dem Schlamm, wie die Vögel, Genesis 1, 20.). Diejenige Meinung nun, die das überwiegende Element in dem ersten allgemeinen Begriff sucht, hat zum bestimmten Resultat, durch die Verbindung mit dem darauf folgenden besondern Begriff, den stricten, ge-

1) Nasir 35, a.

2) Der Erlös des zweiten Zehnten, das im 1ten, 3ten und 5ten Jahr jedes Jahrencyclus von 7 Jahren in Jerusalem verzehrt werden soll.

nauen Inhalt dieses letzten. Der zweite allgemeine Begriff verallgemeinert nun zwar den besondern, aber nur in allen seinen wesentlichen sowohl, als unwesentlichen Accidenzien. Nur diejenigen Gegenstände, die in allen Stücken dem besondern gleichen, selbst in dem Unwesentlichen, sind diesem gleich zu stellen, und durch den allgemeinen Begriff mit eingeschlossen. Es sind also in dieser Combination nur solche Gegenstände mit einbegriffen, die alle Eigenthümlichkeiten, die wesentlichen sowohl als die unwesentlichen, theilen; sie müssen demnach durch Fruchtbildung von einem Saamen entstehen, Producte des Erdbodens, und endlich, bei der Schöpfung, der Erde und nicht dem Wasser entstiegen sein. Nur solche Dinge dürfen für den Erlös des zweiten Zehnten gekauft werden; Vögel daher können und dürfen nicht für dieses Geld gekauft werden. — Die andere Meinung dagegen findet das überwiegende, vorherrschende Element in dem zweiten allgemeinen Begriff; das Resultat, das sie durch den vorangehenden besondern Begriff erhält, ist der allgemeine Begriff „Alles, was du begehrst“; es wird durch den ersten allgemeinen Begriff, der wiederum einem besondern Begriff vorangehet, specialisirt und beschränkt. Der stricte Inhalt des besondern Begriffs, den dieser allgemeine mit dem darauf folgenden besondern giebt, wird nun zwar ebenfalls verallgemeinert, aber nicht in allen seinen Eigenheiten und unwesentlichen Accidenzen, sondern nur im Hauptsächlichen und Wesentlichen; denn das Vorherrschende ist das Allgemeine. Was nun in dem Hauptsächlichen dem besondern Begriffe ähnlich ist, gehört sonach mit unter den Inhalt dieser Combination solcher drei Begriffe. Dinge also, die aus dem Saamen anderer hervorgehen, und Producte des Erdbodens sind, können für dieses Geld, wenngleich sie nicht bei der Schöpfung der Erde entstiegen, gekauft werden. Vögel können demnach, nach dieser Meinung, für den Erlös des zweiten Zehnten gekauft werden, nicht aber solche Dinge, die weder Producte des Bodens noch die Entwickelung eines Saamens sind.

§. 352.

2) פרט וכלל ופרט.

Nach derselben Theorie, nach welcher zwei allgemeine Begriffe, zwischen denen ein besonderer stand, behandelt wurden, werden auch die folgenden möglichen Combinationen behandelt, und wir haben darum nur die Resultate zu betrachten. Zuerst also zwei besondere Begriffe, zwischen welchen ein allgemeiner steht. Derselbe Widerspruch, der bei der ersten Combination stattfindet, findet auch hier sich vor. Es ist dieselbe nur in der Stellung modificirte Satzbildung, und folglich muss auch die Ausgleichung und Vermittelung ähnlich der der ersten Combination sein. Als Resultat bleibt daher im Allgemeinen: es werde das Besondere verallgemeinert, פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט „ein besonderer, ein allgemeiner und ein besonderer Begriff, so kannst du nur auf das dem besondern Begriff Aehnliche schliessen"; ganz wie das Resultat der ersten Combination. Was aber an dem besondern Begriff verallgemeinert werden soll, wie weit die Aehnlichkeit und die Verwandtschaft sich erstreckt, dieses unterliegt zwar ebenfalls derselben Meinungs-Verschiedenheit, die wir oben dargestellt haben, und denselben Grundsätzen. Das Resultat jedoch ist nach der Natur der Sache gerade das Umgekehrte. Die erste Meinung, die es in der Ordnung findet, das erste Glied solcher Combination als das vorherrschende zu betrachten, um gehörig die Glieder vertheilen und unterbringen zu können, muss auch hier den ersten besondern Begriff als das überwiegende Element in dieser Zusammenstellung betrachten. Als Resultat ergiebt sich dann zuerst durch den darauf folgenden allgemeinen Begriff die Allgemeinheit desselben; das dritte Glied indessen, der zweite besondere Begriff setzt nur seinen besondern Inhalt, steht also mit dem Resultat der Satzbildung von den beiden ersten Begriffen im Widerspruch, und muss nun mit demselben ausgeglichen und vermittelt werden. Da nun aber als unveränderliches Resultat eigentlich schon die Allgemeinheit des allgemeinen Begriffes constatirt, so wird, wenn nun in der Ausgleichung das Besondere generali-

sirt wird, nur das Wesentliche und Hauptsächliche verallgemeinert, von dem Zufälligen und Unwesentlichen wird abstrahirt. Die Dinge also, die dem besondern Begriff im Hauptsächlichen und Wesentlichen, wenngleich sie nicht in dem Unwesentlichen gleichen, sind mit in solcher Zusammenstellung eingeschlossen. Es ist also ganz gleich dem Resultate, das die erste Combination, nämlich zwei allgemeiner Begriffe, zwischen denen ein besonderer stand, nach der zweiten Meinung, gab. — Die andere Meinung dagegen, die immer das allgemeine Princip, das letzte in jeder Verbindung zu berücksichtigen, geltend zu machen strebt, findet auch hier das überwiegende Element in dem letzten Gliede, dem zweiten besondern Begriffe. Er giebt durch den vorangehenden allgemeinen Begriff den stricten, unveränderlichen Inhalt des besondern; der erste besondere, auf den ein allgemeiner Begriff folgt, giebt zum Resultat aber gerade die Allgemeinheit des allgemeinen. Die beiden im Widerspruch stehenden Resultate werden nun ausgeglichen und ermittelt, und das Besondere wird verallgemeinert. Da nun aber das Besondere das vorherrschende ist, so wird es sammt dem Zufälligen und Unwesentlichen in ihm verallgemeinert. Es behauptet sich selbst in dem, was nicht wesentlich ist, dem Allgemeinen gegenüber, und urgirt auf eine Aehnlichkeit und selbst eine Gleichheit in den gleichzustellenden Begriffen. Es sind also nur solche Dinge in dieser Combination eingeschlossen, die dem besondern Begriff in allen Puncten gleichen, ausgeschlossen aber diejenigen, die nur im Wesentlichen demselben ähnlich sind. Es ist also dieses Resultat ganz gleich demjenigen, das zwei allgemeine Begriffe, zwischen denen ein besonderer stand, nach der ersten Meinung, gab.

§. 353.

Ein Beispiel dafür [1]. Der Vers war schon oben angeführt, und wird hier nach einer andern Behandlung

1) Nasir 35, a. Diese Stelle bewegt sich zwar nur in der zweiten Ansicht, weil sie die recipirte ist. Wir haben es indessen des Beispiels wegen auch in der andern, der ersten Ansicht, ausgeführt.

commentirt. „Der Nasir enthalte sich von Wein, Weinessig, Weintrauben und Allem, das der Weinstock trägt, von Hülsen und Kernern. Es sind also hier specialisirt mehrere einzelne Gegenstände, die namentlich dem Nasir untersagt werden, und die von dem Weinstocke herrühren. Und zwischen diesen namentlich benannten Gegenständen steht der allgemeine Begriff, dass Alles, das vom Weinstocke herrührt, demselben verboten sei. Dieser Widerspruch wird durch eine Vermittelung ausgeglichen; man nimmt an, Alles, das den specificirten Gegenständen gleicht, ist, insofern es von dem Weinstocke herrührt, dem Nasir verboten. Wie muss es aber diesen specificirten Gegenständen gleichen? Nach der ersten Meinung sind die vorherrschenden in der Verbindung die zwei ersten Begriffe. Es heisst also: der Nasir enthalte sich vom Wein etc. d. i. mit einem Worte, von Allem, das der Weinstock bietet. Es ist also, in dieser Zusammenfügung, Alles vom Weinstock ihm untersagt. Die darauf folgenden specificirten Begriffe modificiren die Allgemeinheit, und beziehen sie nur auf den Jnhalt des Besondern; es wird also von der Einzelheit abstrahirt, und diese verallgemeinert. Da aber das Allgemeine das vorherrschende ist, so wird nur das Wesentliche in dem Besondern verallgemeinert, das Unwesentliche kommt nicht in Betracht. Es sind also auch die Rancken und das Gezweige mit einbegriffen. — Nach der andern Meinung, ist immer das letzte Glied das überwiegende und bestimmende. Es tritt also zuerst uns entgegen ein besonderer Begriff, dem ein allgemeiner vorangeht; es heisst: Alles vom Weinstock nämlich, das da ist, Hülsen und Kerner. Das Resultat ist der stricte Inhalt der specificirten Begriffe; es wird aber durch das Resultat des ersten besondern Begriffes mit dem darauf folgenden allgemeinen modificirt und vermittelt. Da jenes jedoch das überwiegende und vorherrschende Element dieser Combination ist, so können die einzelnen benannten Gegenstände nur sammt ihren Eigenheiten und zufälligen und unwesentlichen Accidenzen verallgemeinert werden, und nur solche Dinge können ihnen gleichgestellt werden, die ihnen in allen Stücken gleich sind. Gezweige und Rancken sind daher ausgeschlossen und dem Nasir nicht verboten.

§. 354

3) שני כללים ולפנהם או לאחריהם פרט

Zwei allgemeine Begriffe, vor oder nach denen ein besonderer steht, werden, weil die Satzbildung nicht in gewöhnlicher Weise vor sich gehen kann, im Talmud nach einer verschiedentlichen Basis behandelt. Gieng den beiden allgemeinen Begriffen der besondere voran, dann würde das Resultat der beiden ersten Glieder der allgemeine Inhalt des allgemeinen Begriffes sein, und der andere allgemeine Begriff stände ganz bedeutungslos da; und eben so umgekehrt, wenn der besondere den beiden allgemeinen Begriffen nachstand, so gäben die beiden letzten zum Resultat den stricten Inhalt des besondern Begriffs, welcher wiederum in Verbindung mit dem ersten allgemeinen Begriff in einer neuen Satzbildung dasselbe Resultat giebt; da der neue Satz wieder einen allgemeinen Begriff enthielte, auf den ein besonderer folgt. Es kann die combinirte Satzbildung daher in gewöhnlicher Weise nicht vorgenommen werden. Die Meinung der Weisen war darum, da der erste allgemeine Begriff in dem einen Fall nicht Subject, in dem andern nicht Prädicat sein kann, um dennoch die Satzbildung vorzunehmen, diese zu umwandeln, und was nach der Natur der Sache doch zuweilen angeht, das erste Glied des Satzes nicht als Subject sondern gerade als Prädicat, und umgekehrt, das letzte nicht als Prädicat sondern als Subject zu betrachten. Es werden dann die drei combinirten Begriffe zu der geläufigen Satzbildung ad 1, nämlich, zu einem allgemeinen, besonderen und allgemeinen umwandelt. Im Talmud heisst es daher, plastisch ausgedrückt „man habe im Abendlande gelehrt: כל מקום שאתה מוצא שני כללים הטל פרט ביניהן ודונן בכלל ופרט „überall wo du findest zwei allgemeine Begriffe, die neben einander stehen, so setze den besondern Begriff zwischen beide, und behandele sie nach (der Theorie) eines allgemeinen und eines besondern Begriffes.“

§. 355.

Wenn wir indessen Vermuthungen [1]) folgen dürfen, scheint der Talmud, was auch aus der Consequenz dieser Ansichten sich ergiebt, zwischen den beiden Fällen, ob der besondere Begriff nämlich den beiden allgemeinen Begriffen voran- oder nachsteht, einen Unterschied gemacht zu haben. Steht nämlich der besondere Begriff nach, so ist das Resultat zuförderst der stricte unveränderliche Inhalt des besondern Begriffes; dieser wird dann, um mit dem ersten allgemeinen in einem Satze aufgehen zu können, und eine Bedeutung zu erhalten, zum Subject; bleibt aber das vorherrschende überwiegende Element in dem neu combinirten Satze. Die Art der Vermittelung ist daher hier, in jeder Meinung, wie die der ersten Ansicht; und die Dinge, die in dieser Combination mit eingeschlossen sein sollen, müssen dem besondern Begriff in allen Stücken auch in dem Unwesenlichen gleichen. — Geht aber der besondere Begriff den beiden allgemeinen voran, dann geben die beiden ersten Begriffe als Resultat den allgemeinen Inhalt des allgemeinen Begriffes. Soll dieser nun mit dem letzten allgemeinen zu einem Satze vereint werden, so muss nothwendig derselbe, um dem allgemeinen gegenüber, ein besonderer werden zn können, dem besonderen vorgesetzt werden. Er wird dann wiederum mit dem besonderen Begriff zu einem Satze verbunden, und das Resultat ist der stricte Inhalt des besondern. Die beiden Resultate werden mit einander

1) Es werden nämlich Schebuoth 4, b. dem Begriffe „Feld" zwei Eigenschaften adjudicirt, von denen aber die eine unwesentlich zu sein scheint. (cf. B. Meziah 54, b. wo כסף וכלים dieselben adjudicirt werden, und was bei dem einen wesentlich, bei dem andern unwesentlich ist). Und man verlangt, obwohl sonst בתרא דוקא, in diesem Falle, eine förmliche Gleichheit auch in unwesentlichen Dingen. Es geht also daraus hervor, dass man in solcher Combination immer das Resultat als ein קמא דוקא behandelt. — Es ist indessen nur eine Vermuthung, weil möglicherweise מטלטל als eine wesentliche Eigenschaft betrachtet werden dürfte — Ferner wird גופו ממון, nach der einen Meinung, als eine besondere wesentliche Eigenschaft betrachtet שטרות; ודו"ק sind in jedem Falle ausgeschlossen.

vermittelt; da jedoch das Resultat der Verbindung der beiden ersten Begriffe deutlich hervortritt, so bleibt das Allgemeine in der neuen Combination das Vorherrschende; es wird darum aus dem besondern Begriffe nur das festgehalten, was demselben wesentlich angehört, und dieses wird generalisirt. Es ist darum in solcher Combination Alles mit eingeschlossen, was dem besondern Begriffe im Wesentlichen gleicht, wenngleich es in dem Zufälligen von demselben abhorrirt, Es ist also dieses Resultat gleich dem der zweiten Ansicht in der ersten Zusammenstellung dreier Begriffe. Dieses scheint in beiden Meinungen, deren wir oben erwähnt, angenommen worden zu sein; und demnach läuft das Resultat der ersten Meinung mit dem einer Combination, in welcher der besondere Begriff zweien allgemeinen nachsteht, auf Eins hinaus, und ebenso das Ergebniss der zweiten obigen Meinung mit dem einer Combination, in welcher der besondere vorangeht.

§. 356.

Eine solche Behandlung drei also combinirter Begriffe war indessen nur den Weisen üblich. Rabbi Jehuda dagegen will eine solche Substitution und Transposition der Begriffe nicht gelten lassen, und suchte darum die entstehenden Widersprüche ohne Satzbildung zu vermitteln. In diesen Fällen giebt er darum die Begriffbildung vom Allgemeinen und Besonderen auf, und betrachtet die Begriffe nur als eine Vielheit oder eine Einzelheit. Um den Widerspruch, der durch die Bezeichnung der verschiedenen Begriffe entsteht, zu heben, werden sie mit einander ausgeglichen und in Uebereinstimmung gebracht; sie werden vermittelt nach der Theorie des רבוי ומעוט, die wir für die Combination dreier Begriffe in den folgenden Paragraphen behandeln werden. Die Meinung des Rabbi Jehuda ist zwar, dem Resultate nach, an einer Stelle [1]), entschieden abgelehnt worden, an andern [2]) indessen wur-

1) Schebuoth 4, b.
2) B. Kama 68, b. R. Ismael.

de sie wiederum berücksichtigt. Wir haben sie darum hier angeführt.

§. 357.

Als Beispiel für diese Meinungs-Verschiedenheit der talmudischen Weisen und des R. Jehuda führen wir folgendes hier an [1]. Numer. 18, 16. heisst es von dem erstgebornen Sohne und dem Erstlinge unreinen Viehes: „ein Monat alt wird er ausgelöst [2]; du musst es auslösen; in Silber-Geld sollst du es auslösen [3].“ Der erste Satz befiehlt auszulösen mit Allem und Jedem, gleichviel womit man auslöst; es ist also eine allgemeine Bestimmung. Das ist auch der zweite Satz. Es sind also zwei allgemeine Begriffe, auf die ein besonderer folgt; nämlich, nur mit Silber-Geld darfst du ihn auslösen. Verbände man nun die beiden letzten Bestimmungen, oder Begriffe über das Wesen des Dinges, mit welchem man auslöst, so würde es heissen: „du musst ihn auslösen (mit Allem) d. i. nämlich, mit Silber-Geld.“ Unter dem Allgemeinen wird hier nur das Besondere verstanden. Das Ergebniss würde demnach der unveränderliche Inhalt des Besonderen sein, und man dürfte nur mit Silber-Geld auslösen. Der erste allgemeine Begriff mit diesem Resultat verbunden, giebt aber wiederum kein anderes Resultat; er stände also zwecklos da. Die Weisen nehmen daher diese erste Bestimmung nicht als Subject, sondern transponiren sie, und behandeln sie als Prädicat in der neu zu machenden Combination. Es wird also das Besondere und Specielle verallgemeinert; da jedoch dieses durch die ausdrückliche Deutlichkeit das überwiegende Element in der neuen Satzbildung bleibt, so wird es nur in seiner ganzen Eigenthümlichkeit sammt

1) Bechoroth 51, a. u. a. v. St.

2) Er gehört sonst, wenn er nicht ausgelöst wird, dem Priester nach dem Gesetze des Erstgeborenen. —

3) Man denke sich nämlich הפדה vom vorigen Verse auf בערכך bezogen, sonst dürfte dieses nicht gut von dem Hauptsatze getrennt, und als ein besonderer Begriff oder als ein Einzelnes betrachtet werden; da diese Worte für sich keinen Sinn haben.

dem Zufälligen und Unwesentlichen generalisirt, und es sind nur solche Dinge als Auslösungsmittel mit in dieser Combination eingeschlossen, die dem speciell genannten, dem Silber-Geld, in allen Stücken gleich sind. Als Eigenschaften des Silber-Geldes werden nur von Seiten des Talmud's betrachtet: dass es einen reellen und keinen imaginären Werth habe, und zweitens, dass es beweglich sei; dieses letzte scheint, unserm Vermuthen nach, als eine unwesentliche Eigenschaft betrachtet worden zu sein, denn das wahre Wesen des Geldes besteht nur in seinem positiven Werthe. Ausgeschlossen sind nun, und man darf mit ihnen die Auslösung nicht bewerkstelligen, Scheine, Land und Sclaven; weil diese letzten in allen vorkommenden Fällen dem Lande gleichgestellt, und des selbstständigen Willens wegen als unbeweglich betrachtet werden. Dieses ist die Meinnng der Weisen. R. Jehuda dagegen glaubt den Vers nicht in einer Satzbildung behandeln zu dürfen. Seiner Meinung nach kann man mit Ländereien und Sclaven auslösen. Er commentirt Verse solcher Combination nicht nach einer Satzbildung, sondern auf dem Wege einer harmonistischen Ausgleichung. Es sind hier zwei Begriffe der Vielheit und einer der Einzelheit, gleichviel wie sie stehen. Es muss also ein Mittelbegriff aus beiden geschaffen werden, der die Mitte hält zwischen denen der Vielheit und dem der Einzelheit, und weder das Eine noch das Andere ist. Da jedoch die Begriffe der Menge und Vielheit zwei sind, so bleibt, gleichviel, wo der besondere steht, die Vielheit das hervorragende Element, und der Dinge giebt es viele, mit welchen man auslösen kann. Der besondere Begriff schliesst nur Eines aus, was ihm am allerunähnlichsten ist, das keinen eigentlichen Werth hat. Scheine also können nicht Auslösungsmittel sein; wohl aber Ländereien und Sclaven, die positiven Werth haben.

§. 358.

4) פרטים רבים ולפניהם או לאחריהם כלל

Wenn zwei oder mehrere besondere Begriffe auf einen General-Begriff folgen, so kann dieses zu keiner

weitern Combination Veranlassung geben; denn es wird als Resultat ja nur der Inhalt des Special-Begriffes festgehalten, und die Bibel konnte ja mehrere solche Einzelbegriffe hier aufgezählt haben. Sie sind als der Inhalt des allgemeinen Begriffes zu betrachten, und sollen sie überhaupt mit in dieser Combination begriffen sein, so müssen sie ausdrücklich benannt sein. Hier ist also weder eine Transposition zulässig, noch eine anderweitige Satzbildung erforderlich. Das Resultat bleibt daher ganz in den Grenzen der ersten und einfachen Combination zweier Begriffe, und unter dem allgemeinen Begriff sind nur die einzeln specialisirten Special-Begriffe verstanden. — Umgekehrt indessen, wenn der allgemeine Begriff auf zwei oder mehrere Special-Begriffe folgt, dann stehen scheinbar allerdings mehrere ganz überflüssig da. Denn, wenn als Resultat die Allgemeinheit des General-Begriffs angenommen wird, so ist es ganz gleichgültig, ob ein oder mehrere besondere Begriffe vor dem allgemeinen stehen. Man müsste also, um ihnen gewissermassen eine Bedeutung und Bedeutsamkeit zu geben, zu Transpositionen seine Zuflucht nehmen, und in neuen Combinationen sich ein neues Resultat vermitteln. Indessen da durch den allgemeinen Begriff die Natur des Besondern für den fraglichen Fall oder für das fragliche Gesetz eigentlich angegeben ist, so kann dieses aus einem einzelnen Gliede eben so gut, als aus mehreren bestehen, deren Natur jetzt in einem General-Begriff concentrirt oder aufgelöst wird. Es wird das Allgemeine, dessen Träger die genannten Special-Begriffe nun sein sollen, genau benannt und angegeben. Weswegen die Schrift mehrere Special-Begriffe angeführt, können wir nicht ermessen; es ist indessen in der Natur einer Satzbildung zum Theil motivirt. Es ist daher ziemlich unentschieden, ob der Talmud neue Combinationen und Transpositionen vornimmt. Wir haben weder genügende Gründe für noch gegen solche neue Combinationen auffinden können.

§. 359.

Die andere Ansicht, die die einzelnen Begriffe nicht zu einer Satzbildung erhebt, und sie als Vielheit und Einzelheit classificirend, den entstehenden Widerspruch auf eine harmonistische Weise ausgleicht, nimmt auf die Stellung nur insoweit Rücksicht, als das letzte, nach dem aufgestellten Grundsatz, immer das überwiegende und vorherrschende Element bleibt. Bei drei coordinirten Begriffen sinkt daher das erste zu einer Bedeutungslosigkeit herunter, und scheint am meisten nur des gewöhnlichen Ausdruckes wegen, von der Schrift niedergeschrieben worden zu sein. Indessen überwiegt wiederum zum Theil die Wiederholung des einen Begriffes, des der Vielheit oder der Einzelheit, den nur einmalstehenden, und fordert als vorherrschendes Element im Resultate den Inhalt jener Begriffe. Ein Begriff der Vielheit, der Einzelheit und der Vielheit haben demnach zum Resultat die Vielheit, mit Ausschluss fast nur *eines* Gegenstandes, der der Einzelheit in Nichts gleicht; desgleichen geben eine Einzelheit, eine Vielheit und eine Einzelheit zum Resultate nur die Einzelheit, mit Inbegriff nur *eines* Gegenstandes, der der Einzelheit in allen Stücken gleicht. Zwei Begriffe der Vielheit *nach* einer Einzelheit geben ein Resultat dem ersten gleich; und zwei einer Einzelheit *nach* einer Vielheit eines gleich dem andern. Indessen zwei Begriffe der Vielheit *vor* einem einer Einzelheit, oder umgekehrt zwei einer Einzelheit *vor* einer Vielheit, geben höchst wahrscheinlich, da hier der Grundsatz von der Ueberlegenheit des einen, des letzten Begriffes, in Conflict tritt mit dem von der Wiederholung, und folglich der strengern Ausprägung des andern, ein vermitteltes Resultat, das in einzelnen Puncten wohl abweicht von den obern Resultaten. Die Bestimmungen solcher Combinationen sind aber im Talmud selbst nicht angegeben, und darum sehr vage und unentschieden [1]. Da

1) Wir haben sie theils nach dem מדות אהרן und Tosifath Nasir 35, b. איכא angegeben, theils nach den Principien dieser Theorie ermittelt.

diese Ansicht nicht recipirt wurde, so übergehen wir die weitere Ausführung. und geben auch weiter kein Beispiel dafür an.

§. 360.

Zu einer Combination von mehr als drei Begriffen kommt es nicht, weil die gewöhnliche Sprachweise wohl es also mit sich bringt, und bei der Bezeichnung der Abgränzung eines Umfanges, der doch im Durchschnitt in so coordinirten Begriffen angegeben wird, in der Regel der Inhalt nur im Allgemeinen und dann im Besondern bezeichnet wird, selten mit einer nochmaligen Repetition des Inhalts im Ganzen und Grossen. Es ist dieses die geläufige Redeweise. Auch würde im Wesentlichen das Zusammentreffen mehrerer als zwei General-Begriffe keine neue Combination mehr hervorbringen, weder eine anderweitig combinirte Satzbildung liefern, noch eine anderweitig ausgleichende Vermittelung zulassen; folglich kein anderes Resultat, als das nach den bereits angegebenen Combinationen geben.

§. 361.

Aber auch das Zusammentreffen mehrerer Special-Begriffe ändert, wie gesagt, Nichts an der Form und an der Weise, weil diese nur als der Inhalt der Combination in den einzelnen aufgezählten Gliedern, die also ausdrücklich genannt werden müssen, betrachtet werden. Indessen treten bei denjenigen Combinationen, die zum Resultate den generalisirten Inhalt des besondern Begriffes geben, durch das Zusammentreffen mehrerer Special-Begriffe, Modificationen in der Bildung desselben ein. Denn der Inhalt, der da generalisirt werden soll, musste dann aus dem Wesen der einzelnen Glieder gebildet werden, und wenn es mehrere sind, so würde die zu verallgemeinernde gemeinsame Natur eine allen diesen zukömmliche sein müssen. Dieses Zusammenwerfen der Special-Begriffe zu einem einzelnen gehet jedoch nur da vor

sich, wo dieselben durch Bindezeichen, Conjunctionen oder sonstige Merkmale, dass sie zusammengehören, genau bezeichnet sind, oder wo es sonst durch den Ton bedeutet ist; wenn dieses jedoch nicht stattfindet, oder wenn im Gegentheil die Special-Begriffe als einzeln, und jedes für sich, durch den Ton und den Ausdruck zu betrachten sind, dann wird auch jeder einzelne allein mit dem allgemeinen Begriff zu einem Satze verbunden, und jeder solcher Sätze liefert ein selbstständiges Resultat. Dieser Satz lautet im Talmud [1]: כלל ופרט כל חד וחד באפא נפשׁי דרשׁינן „jeder allgemeine und besondere Begriff wird immer für sich commentirt", um dann mit dem darauf folgenden allgemeinen Begriff zu einem neu combinirten Satz zusammengefügt werden zu können.

§. 362.

Der Vers Exodus 22, 8. wird darum auf folgende Weise ausgelegt [2]. Es heisst: „über jedes Veruntreuete, über Ochs, über Esel, über Lamm, über Gewand, über jedes Verlorene, von dem man nachweist, dass es das sei, (was der jetzige Eigenthümer, dem es zum Aufbewahren übergeben ward, als sein Eigenthum producirt), ist ein Eid vor dem Richter etc.", und wenn ein falscher Eid geleistet wurde, eine Strafe zu verfügen. Jedes Veruntreuete und jedes Verlorene sind zwei allgemeine Begriffe, zwischen welchen die besonderen Special-Begriffe, Ochs, Esel, Lamm und Gewand stehen. Wären diese letzten nun auf irgend eine Weise mit einander verbunden, dann würde man die allen diesen Specialitäten gemeinsame Natur aufsuchen, und durch den letzten allgemeinen Begriff generalisiren müssen. Es würde also etwa angenommen werden, dass sie alle beweglich sind, und einen positiven Werth haben; folglich wären alle Dinge, die in dieser Beziehung ihnen gleichstehen, mit unter diesem Gesetze begriffen. Diese Special-Begriffe sind indessen nicht verbunden [3]; im Gegentheil, sie sind

1) Baba Kama 63, a.
2) Baba Kama 62, b.
3) Tosifath's Ansicht, B. Kama 64, a. הדא, haben wir nicht in allen Stücken beistimmen können; desgleichen auch nicht der

durch das Wörtchen „über“ von einander getrennt. Es wird daher jeder besondere Begriff allein mit dem ersten allgemeinen verbunden, und dessen wesentliche Natur durch den andern verallgemeinert. So wird als die wesentliche Natur des Begriffes „Ochs“ angenommen, dass er auf dem Altare geopfert werden könne; unter dem Begriffe „Esel“, dass dessen Erstgeburt heilig sei, u. s. w. Das כל „jedes“, das eigentlich überflüssig steht, fügt dann noch das hinzu, was unter dieses Gesetz hineinzugehören scheint [1]).

Nachträgliche Bemerkungen.

§. 363.

Wenn die verschiedenen coordinirten und nebeneinanderstehenden Begriffe sich zu keinem Satze vereinbaren lassen, so können dieselben auch nicht nach den Gesetzen der Satzbildung behandelt werden. So können natürlich

des Verfassers von יבין שמועה, nämlich nur, wenn die allgemeinen Begriffe zusammenstehen, solche Behandlung der Special-Begriffe zuzulassen. Sie sind beide nicht durch alle Stellen des Talmud's durchzubringen.

1) Der Satz, den der Talmud hier aufstellt בכל כללא הוא כל רבוי הוא hat folgenden Sinn. Jedes כל, das Alles bedeutet, ist ein allgemeiner Begriff; dagegen das כל, das jedes bedeutet, wird, insofern der Begriff, bei dem er steht, als ein allgemeiner betrachtet wird, als überflüssig angesehen, und dem Satze durch dasselbe etwas anderes beigelegt. Es ist ein רבוי, das nur eine Vielheit bezeichnet. In dem einen angeführten war das כל in dem בכל „Alles“ „in Allem, das du wünschest“, während hier das כל „jedes“ bedeutet. Der Talmud, der diese beiden Fälle nur im Auge hatte, spricht nun ganz speciell; „das בכל ist (in jenem Verse) ein allgemeiner Begriff, כל (in dem unserigen) nur ein pleonastischer Begriff der Vielheit. Es ist also dieser Satz keineswegs ein Grundsatz, weil er sich von selbst versteht. Auch liegt nicht, wie von den Commentatoren irrig angenommen wird, der Gegensatz in dem Beth von בכל cf. Joma 24, a. Tos. אין — Es scheint indessen diese ganze Verhandlung des Talmud's nur ein Präludium zu sein, in welchem der Talmud willkürlich seinen Scharfsinn und Witz spielen lässt, dessen Ergebnisse und Satzungen aber er weder selbst vertheidigt noch annimmt.

mehrere Special- oder General-Begriffe, die einer zum andern sich so verhalten, dass sie gegeneinander weder über- noch untergeordnet sind, nicht zu einem Satz, in welchem entweder eine Generalisirung oder eine Specialisirung gesetzt sein soll, vereinigt und verbunden werden. Eben so wenig können selbst verschiedenartige Begriffe zusammengefügt werden, wenn ihre Bedeutung oder ihr Inhalt, wenn der Ton und Ausdruck derselben widerstreben. Hierüber lassen sich keine Regeln geben; es hängt von dem natürlichen Richtigkeitsgefühl ab. Solche Begriffe werden dann nicht mehr in Sätzen behandelt, sondern als einzelstehende, nach denjenigen Grundsätzen, die nach der vorigen Darstellung der zweiten Theorie angehören. Durch eine Satzbildung wird der Inhalt, der bewiesen werden soll, weder angedeutet noch ausgeschlossen. Die Begriffe werden einzeln betrachtet, commentirt und ausgelegt. Und wenn einige nebeneinanderstehen, so wird ihre Beziehung vermittelt, ihr Widerspruch ausgeglichen; mit einem Wort: jedes wird für sich allein behandelt, und nur insoweit in Beziehung zu den andern gesetzt, als sein Inhalt und seine Bedeutung es erfordert; als Sätze aber werden sie nicht behandelt; ihre Bedeutung geht nicht in einer Verbindung auf. Diese Begriffe führen daher auch nur den Namen רבוי, wenn sie eine Menge bezeichnen, und Etwas einschliessen, und מעוט, wenn sie ein Einzelnes bezeichnen, und Etwas ausschliessen.

§. 364.

So wie aber die Satzbildung nur dann zugelassen wird, wenn das gegenseitige Verhältniss und die Beziehung zu einander es gestattet, so muss auch in den Begriffen an und für sich eine gewisse Disposition liegen, um sie für eine solche Satzbildung zu befähigen. Sie müssen in sich eine gewisse Abgeschlossenheit und Vollendung tragen, wenn sie als allgemeine oder als besondere Begriffe betrachtet werden sollen. Der allgemeine Begriff ebensowohl, als der besondere müssen durch sich selbst den Sinn und den Begriff darstellen, den sie gerade bezeichnen. Sie dürfen nicht zur genauern Er-

klärung auf den dicht nebenanstehenden Begriff sich berufen. Ein allgemeiner Begriff, der erst durch das Hinzudenken des besondern zu einem solchen wird, kann nicht als ein allgemeiner betrachtet werden; und eben so wenig ein besonderer, der erst durch den allgemeinen zu einem solchen wird, als ein besonderer. Der Talmud nennt solche Begriffe כלל הצריך לפרט „einen allgemeinen Begriff der eines besonderen bedarf", und פרט הצריך לכלל „einen besonderen, der eines allgemeinen bedarf"; und sie werden nicht als solche betrachtet, um in einem Satze zusammengefügt werden zu können.

§. 365.

Wir geben für einen jeden solcher Begriffe ein Beispiel; zuerst für einen allgemeinen Begriff, der eines besondern bedarf [1]. In der Schrift heisst es: Levitic. 19, 16. „das Blut (der geschlachteten Thiere oder Vögel) soll man mit Erde zudecken"; כסה an und für sich bedeutet ebensowohl „zudecken" „überdecken" etwa mit einem Gefässe, als auch „bedecken" „überschütten" etwa mit Staub; das eine sowohl als das andere kann mit Allem und Jedem geschehen. Es umfasst daher dieses Wort zwei allgemeine Begriffe, kann aber füglich nicht beide mit einem Male umfassen; und bedarf des besondern Begriffes also, um eine bestimmte Allgemeinheit zu erhalten; an und für sich ist die Bedeutung schwankend und unsicher. In diesem Falle wird also der allgemeine Begriff „er soll es überschütten" nicht mit dem darauf folgenden besondern (und zwar) „mit Staub" zu einem Satze verbunden, um dann zum Resultat zu haben, dass man **nur** mit Staub verschütten könne, sondern beide zusammen werden als ein einziger Begriff behandelt, der durch manche Deductions-Versuche noch modificirt werden kann, mindestens nicht einen unveränderlichen Inhalt giebt. Denn der allgemeine Begriff ist nicht selbstständig, und bedarf zu einem bestimmten Inhalt des besondern, wird also erst durch den besonderen zu einem bestimmten

1) Chulin 88, b.

allgemeinen, und kann daher mit diesem nicht wiederum zu einem Satze sich bilden.

Ein anderes Beispiel für einen besondern Begriff[1]), der an und für sich keinen bestimmten Inhalt und keine bestimmte Bedeutung hat, und diese erst durch den allgemeinen erhält. In der Regel bedarf bei solchen Special-Begriffen der allgemeine Begriff auch des besondern, und das angeführte Beispiel würde darum auch für den vorigen Fall zu verwenden sein. In der Schrift heisst es: Exod. 13, 2. „heilige mir jeden Erstling, den Erstgeborenen", und zwar nur männlichen Geschlechts [2]). Unter „Erstlinge" der Leibesfrucht versteht man das Aelteste, das Erste, und folglich unter „Erstlinge männlichen Geschlechts" das Aelteste und Erste unter den männlichen Kindern. Es ist ein allgemeiner Begriff; denn er umfasst jedes Aelteste der Kinder männlichen Geschlechts, wenn es auch nicht das Erstgeborene ist, sondern Anderen vom weiblichen Geschlecht nachfolgt. Der andere Begriff „Erstgeborner" bestimmt dagegen, dass das zu heiligende Kind das erste der Geburt sei. Es ist also in Beziehung zu dem ersten Begriff ein Special-Begriff. Dagegen umfasst dieser Begriff jeden Zuerstgeborenen, auch wenn er einem Kinde nachfolgt, das nicht durch eine natürliche Geburt, sondern durch eine Operation durch die Seite zum Leben befördert war יוצא דופן; weil jener doch der Geburt nach der Erste ist פטר רחם. Der allgemeine Begriff erklärt und bestimmt ihn daher, indem er „Erstlinge" בכור nur verlangt, und schliesst nun solche, die einem durch Operation geholten Kinde nachfolgen, von den Erstgeburt-Gesetzen aus. Es ergänzt also der allgemeine Begriff den besonderen, und dieser bedarf darum zur genauern Bestimmung seines

1) Bechoroth 19, a.

2) Dass unter Erstlingen hier nur die männlichen Geschlechts verstanden werden, gehet aus Deuter. 15, 19. hervor; dort ist der allgemeine Begriff „Erstlinge" im Betreff des Geschlechts durch den besondern (und zwar) „männlichen Geschlechts" erklärt und bestimmt, und das dort aufgefundene Resultat wird auch auf unsern Vers angewendet. Damit sind die Schwierigkeiten, die da erhoben werden über das כלל ופרט המרוחקין, hinlänglich beseitigt.

Inhalts gerade des allgemeinen. Es können daher auch nicht diese Begriffe zu einem Satze zusammengefügt werden, der dann zum Resultate gebe „der Erstling, der da ist der Erstgeborene“, also nur der stricte Inhalt des besonderen Begriffes; weil dieser selbst einer mehrfachen Bedeutung noch unterliegt, und zur genauern Bestimmung des Inhalts man wiederum zu dem allgemeinen recursiren muss. Solche Begriffe werden nicht in einer Satzbildung behandelt. Weil indessen hier auch der besondere Begriff den allgemeinen erklärt und bestimmt, und dieser in gewisser Beziehung jenem gegenüber ein sehr zweifelhafter ist, ist auch das Verhältniss eines allgemeinen Begriffes, der eines besonderen bedarf, hier dargestellt [1].

§. 366.

Welcher Begriff nun des andern zu seiner Erklärung und Definition bedarf, dieses hängt von der Bedeutung des Wortes und der Auffassung des Talmud's ab. Sobald die Begriffe dem Talmud nicht als selbstständig erschienen, konnten sie auch nicht als allgemeine und besondere zu einem Satze verbunden werden. Regeln sind darüber nicht gegeben; ein dunkles Richtigkeitsgefühl indessen entschied darüber. Daher können wiederum zuweilen durch den Ton, den Ausdruck, die Haltung und die Stellung Begriffe als ein besonderer oder als ein allgemeiner betrachtet werden, wenngleich sie keinesweges an und für sich selbstständig erscheinen. Der Ausdruck des Ganzen giebt ihnen den bestimmten und deutlichen Sinn. Es mag wohl auch der substituirte Inhalt, der ein für alle Mal bewiesen werden sollte, seinen Einfluss auf die Satzbildung und die Auffassung ausüben. So wird beispielsweise ein Vers nach Einer Meinung in einer Satzbildung behandelt, dessen einzelne Begriffe uns keinesweges selbstständig erscheinen, sondern vielmehr als solche, die zum Verständniss eines der Nebenanstehenden bedürftig sind. Es ist folgender Vers: „wenn Jemand giebt (ein allgemeiner Begriff), Vieh oder Geld (beson-

1) Man vgl. die Mechiltha Exod. I. 1.

derer) seinem Nächsten zu hüten" (ein allgemeiner), und er wird nach der bekannten Theorie behandelt, und dem darüber ausgesprochenen Gesetze nur dasjenige untergelegt, das dem speciellen Begriff ähnlich ist, obgleich jeder einzelne allgemeine Begriff uns immer zur genauen Erklärung des besondern benöthigt erscheint. Die ursprüngliche Bedeutung hat hier in diesem Falle eine gewisse Bestimmtheit und Entschiedenheit. Auch giebt die Umstellung einen verständigen Sinn, wenn man die beiden allgemeinen Begriffe verbindet. Sie bedürfen darum keines besondern, und können als allgemeine Begriffe behandelt werden. Es würde indessen wohl, wenn ein anderer Inhalt vorgeschwebt, oder eine trefflicher dünkende Satzbildung sich dieser Ansicht gegenüber aufgedrängt hätte, dieselbe nicht angenommen worden sein.

§. 367.

Bei der Satzbildung muss ferner der allgemeine Begriff eine Abgeschlossenheit in sich tragen. Wenn dasjenige, das den allgemeinen Begriff bezeichnet, nicht vollständig ausgeprägt ist, so kann es nicht als ein allgemeiner betrachtet werden. Auch in diesem Falle bedarf der allgemeine Begriff des besondern; doch unterscheidet er sich von dem vorigen Fall darin, dass dort die Begriffe eine zwei- oder mehrfache Bedeutung hatten, und durch den andern bestimmt und erklärt werden sollten; in diesem Falle der allgemeine Begriff gar keine Bedeutung für die fragliche Gesetzbestimmung hatte, und sie erst durch den besondern erhält. Beim Special-Begriffe ist dieses nicht denkbar, weil dieser einen bestimmten Inhalt bezeichnet, der in jedem Falle für das fragliche Gesetz sich eignet, sei er auch noch so begränzt. Der allgemeine Begriff kann aber zuweilen eine solche unbestimmte Allgemeinheit enthalten, dass sie für das Gesetz gar keine Anwendung hat. Er muss daher durch den besondern Begriff specialisirt werden, und kann auch nicht mehr, wenngleich er in der Specialisirung, dem besondern gegenüber, noch immer eine Allgemeinheit bildet, als ein allgemeiner behandelt werden. Im Talmud heisst ein solcher Begriff כלל שאינו מלא, „ein allgemeiner

Begriff, der nicht voll ist." Er hat in sich keinen eigentlichen, sondern nur einen vagen Inhalt; ein solcher Begriff kann sich zu keiner Satzbildung fügen.

§. 368.

Ein Beispiel dafür [1]). Numer. 6, 17. heisst es: „und er soll (ihn den Widder) machen zum Friedopfer", wörtlich „zum Schlachten des Friedopfers." Der Stier also, den der Nasir bringt, muss als Friedopfer, nach den Gesetzen des Friedopfers; gebracht werden. Alle Beschäftigungen damit und alle Zubereitungen müssen nach solcher Vorschrift geschehen; dieses wäre eine allgemeine Regel. Hierauf folgt nun der eigentlich erklärende besondere Begriff „zum Schlachten des Friedopfers"; also nur in Betreff des Schlachtens sei die Behandlung dieses Widders, wie die eines Friedopfers. Denn es lautet eigentlich der ganze Vers zu einem Satze verbunden: „er soll ihn behandeln, und zwar beim Schlachten, als ein Friedopfer" יַעֲשֶׂה זבח שלמים. Es wäre dann nur der Inhalt des besondern Begriffes unter diesem Satze verstanden. Indessen hier wird keine solche Satzbildung vorgenommen; denn der allgemeine Begriff ist an und für sich ganz unbestimmt, und hat in Betreff des Gesetzes keine Bedeutung; יַעֲשֶׂה sagt noch Nichts aus. Es muss daher שְׁלָמִים aus dem Special-Begriff supplirt werden, „er mache ihn als Friedopfer", um zu einem allgemeinen Begriffe erhoben zu werden, nämlich: dass alle Zubereitungen denen eines Friedopfers gleichen. In solchem Falle aber wird eine so vielumfassende Bestimmung nicht mehr als ein General-Begriff betrachtet, und auch nicht in einer Satzbildung behandelt.

§. 369.

Die Begriffe, die mit einander verbunden werden, müssen auch eine gewisse Verwandtschaft mit einander haben; sie müssen mit einander in einem gewissen Verhältniss stehen, und einander gleichen. Zwischen dem be-

1) Sebachim 4, b. Pesachim 43, a.

sondern und dem allgemeinen Begriff herrscht, insofern der letzte der umfassendere ist, und auch diesen in sich einschliessen soll, in der Regel eine solche Aehnlichkeit und Verwandtschaft vor. Es kommen daher darüber nicht weitere Bestimmungen vor. Dagegen bei einer Combination dreier Begriffe, in welcher zwei allgemeine sich befinden, da kommt es zuweilen vor, dass der eine allgemeine Begriff dem andern nicht gleicht, und die Meinung des Talmud's ist dann, die Sätze nicht zu verbinden. Es lautet der Grundsatz darüber: בכללי ופרטי אי דלא דמי כללא קמא לכללא בתרא לא דרשינן ליה בכלל ופרט „bei allgemeinen und besondern Begriffen, wenn der erste allgemeine nicht dem letzten allgemeinen Begriff gleicht, so commentiren wir sie nicht als allgemeine und besondere Begriffe [1]. Was nun von den Begriffen als einander gleich und ähnlich betrachtet wird, wie weit die Verwandtschaft zwischen den Begriffen sich erstrecken muss, um in einem Satze behandelt werden zu können, das bestimmt nach Gutachten der talmudische Commentator; Regeln lassen sich darüber nicht geben. Es kommt daher auch oft zuweilen vor, dass was dem einen als eine Aehnlichkeit erschien, von dem andern als eine Verschiedenheit betrachtet wurde; und der eine behandelt die Begriffe als allgemeine und besondere, der andere meint כהאי גונא „in solchem Falle“ seien sie nicht als solche zu betrachten. Es ist eine Meinungsverschiedenheit, wie sie innerhalb eines jeden exegetischen Standpunctes vorkommt, und wohl mit zum Theil von der ursprünglichen Ansicht, oder von dem substituirten Inhalt bedingt ist.

So wird beispielsweise, לזבח Alles, was zum Opfer gebracht wird, als ein allgemeiner Begriff betrachtet, und eben so das darauf folgende לה׳, Alles, was dem Ewigen gebracht wird, obwohl die beiden Begriffe nicht verwandt mit einander sind, und von Einigen wirklich als verschiedener Natur behandelt werden. Es hängt dieses, wie gesagt, von der Grundansicht, und dem zu Grunde liegenden und substituirten Inhalt, ab.

1) Sebachim 8, b. B. Kama 64, a.

§. 370.

Begriffe, die nicht nebeneinander stehen, können zuweilen doch mit einander in Beziehung gesetzt werden, wenn etwa der Ton, die Haltung es mit sich bringt, oder sie mindestens von demselben Gesetze und derselben Verhandlung ausgesagt sind, sie also gewissermassen schon dadurch in Verbindung stehen. Zu einem Satze indessen werden sie selten vereinigt. Denn da die Anordnung und Reihefolge der biblischen Abschnitte geheimen Motiven zuzuschreiben ist, so ist es nicht zu bestimmen, ob die Zusammensetzung und Verbindung der einzelnen Begriffe auch in derselben Anordnung vorzunehmen sei, als sie sich aus anderen Ursachen herausstellt. Es ist darum nicht entschieden, ob der allgemeine Begriff dem besondern vorausgeht, oder umgekehrt. Die Begriffe werden daher nur entweder als vielumfassend רבויא oder wenigumfassend מִעוּטָא betrachtet, und mit einander in einer vermittelnden Ausgleichung behandelt. Der Grundsatz lautet [1]) כלל ופרט המרוחקין לא דרשינן בכלל ופרט „ein allgemeiner und ein besonderer Begriff, die entfernt stehen, werden nicht als solche behandelt". Indessen gab es eine davon abweichende Ansicht, die eine solche Satzbildung zuliess, wenn die Begriffe zwar an verschiedenen Stellen standen, doch aber immer dasselbe Gesetz behandelten, oder wenn sie überhaupt an solchen Stellen sich befinden, die eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben. Auch diese Meinung wird im Talmud sehr oft angeführt, und man scheint auf sie Rücksicht genommen zu haben; sie dient zum Beweise, da sie mitunter etwas Einleuchtendes in sich trägt.

§. 371.

Da die Theorie, die wir in diesem Capitel behandelt haben, nur hauptsächlich sich auf die gegenseitige Beziehung der Wörter zu einander, und auf ihre Verbindung mit einander stützt, so können natürlich die Wörter noch an und für sich zu manchen Beweisen verwen-

1) Pesachim 6, b. Menachoth 25, b.

det werden. Es kann aus den Wörtern, je nach ihrer speciellen Bedeutung, dieses oder jenes bedeutet, und als bewiesen gedacht werden, und aus ihrer Verbindung mit einander ein anderes. Es heisst dieses im Talmud [1]) כ"ופ ועוד דרשא אחרינא „ein allgemeiner und besonderer Begriff, und nebenbei noch ein anderer commentationeller Versuch.“ Es verstehet sich dieses von selbst, doch haben wir es ausdrücklich erwähnt, weil der Talmud in manchen Abhandlungen sich darauf beruft, und diesen Grundsatz ausdrücklich anführt.

§. 372.

Dieses sind die Gesetze über die Satzbildung für die Commentation und den ausführlichen Commentar. Sie gleicht, von unserm Standpunct aus, derjenigen Behandlung, die auch wir dem Commentar zu Grunde legen. Wir beobachten die Gewohnheit und die Ausdrucksweise des Verfassers in der Anordnung seiner Wörter, und folgern dann daraus für den streitig gewordenen Sinn, oder besser wir beweisen daraus die einmal von uns aufgestellte Ansicht. Natürlich müssen sie grammatisch-logisch begründet sein, und dennoch läuft das, was wir so daraus beweisen, dem einfachen Wortsinn nur mitunter, und entbehrt daher der Schärfe des Erweises. Vom talmudischen Standpunct aus musste natürlich, zumal da auch jeder Satz für sich, abgesehen von dem Contexte, einen eigenen Sinn hat, die Bibel die grösste Regelrechtigkeit beobachtet haben, und daher stellte sich diese combinirte Theorie heraus. Diese Grundsätze haben indessen nur die Kraft des Beweises, und gehören trotz der logischen Wahrscheinlichkeit den Deraschoth an. Ja sie verlieren sogar zuweilen auch diese Kraft. Manche Combinationen schienen dem natürlichen Richtigkeitssinn, der sich überall geltend macht, zu gewagt, zu wenig einleuchtend; in manchen war der Formalismus zu weit getrieben; in solchen Fällen waren dergleichen Combinationen für den Inhalt mehr Conjectural-Versuche; sie wa-

1) Baba Kama 65, a. und a. v. St.

ren mnenonisch, nur eine leise Anspielung. So heisst es denn im Talmud: כ"ופ פעמים אכמכתא בעלמא [1] „solche Combination ist oft nur eine Stütze." Der Talmud selbst bauet in solchen Fällen nicht allzusehr auf solche Combination.

III. Capitel.

Das Verhältniss der Sätze zu einander.

§. 373.

Sätze, die mit einander in einem gewissen Verhältniss stehen, und vermittelt und behandelt werden sollen, müssen nothwendig einen und denselben Gegenstand behandeln. Denn insofern sie von verschiedenen Gegenständen Etwas aussagen, und nur in Betreff ihrer Aehnlichkeit oder der Gesetzbestimmung mit einander in Verbindung stehen, gehört die Untersuchung und die Betrachtung darüber dem zweiten Abschnitt dieser Abtheilung, der סברא an. Das Verhältniss der Sätze, das wir in diesem Capitel behandeln, unterscheidet sich aber von dem, dessen Behandlung wir nach talmudischem Standpunct oben dargestellt haben, eben darin, dass das obige durch die Anwendung und Ausübung der gleichen und ähnlichen Gesetze oder Bestimmungen entsteht, dieses aus den Gegenständen, von denen Etwas ausgesagt wird, gerade hervorgeht. Das Verhältniss der Sätze zu einander kann aber ein verschiedenes sein. Wenn von einem und demselben Gegenstand verschiedene Sätze ausgesagt werden, so können dieselben nur, wenn sie keine Tautologie enthalten, entweder Verschiedenes oder Widersprechendes angeben. Es können indessen auch die besprochenen Gegenstände, ohne dass sie gerade dieselben sind, dennoch in einem Verhältniss zu einander stehen, und dadurch das

1) B. Meziah 54, b. Tosifath.

Ausgesagte in Beziehung zu einander setzen; und zwar wenn an der einen Stelle von dem Gesammtbegriff, an einer andern nur von einem Theile desselben Etwas ausgesagt wird. Was von ihnen ausgesagt wird, kann nun ebenfalls verschieden sein, und ruft ausser dem Ausgesagten noch anderweitige nach gewissen Principien zu bestimmende Gesetzbestimmungen hervor, die wir alle unter einen Gesichtspunct zu bringen, und hier darzustellen haben. Wir werden demnach über das Verhäliniss der Sätze zu einander in diesem Capitel zu behandeln haben; zuerst wenn von einem und demselben Gegenstand oder von einem und demselben Gesetze Verschiedenes, und zwar, wenn in einem Satze etwas ausführlicher gesprochen wird, als in einem andern; es wird diesem Falle ein neues Moment gesetzt; zweitens wenn von einem specificirten Theil eines andern allgemeinen Begriffes Etwas insbesondere ausgesagt wird; und endlich wenn von demselben Gegenstande Entgegengesetztes bestimmt wird; wenn sich die Sätze widersprechen.

§. 374.

I.

Wenn von zwei Sätzen in einem ausführlicher und weitläufiger über ein Gesetz oder einen Gegenstand verhandelt und gesprochen wird, so wird natürlich, wenn die Gesetzbestimmung und der Inhalt des Satzes ausführbar ist, nach der genauen Angabe des ausführlichern Satzes gehandelt. Weswegen die Schrift an der einen Stelle ausführlich, an der andern nur in aller Kürze, an der einen Stelle im Allgemeinen, an einer andern im Einzelnen gesprochen, diese Untersuchung fällt nicht der Commentation zu, die nur mit dem Beweis über den einmal substituirten Inhalt sich beschäftigt. Sie findet vielmehr ihre Erledigung in der Grundansicht und in den daraus sich ergebenden Principien, die wir nach talmudischem Standpunct in dem ersten Abschnitt dieser Abtheilung besprochen haben, und die, insofern sie nur den Text und sein Verständniss ohne Beziehung auf den Inhalt betreffen, der Hermeneutik angehören. Für die Commen-

tation und die Begründung des Inhalts, um aus einer Stelle auf die andere schliessen und die Richtigkeit des Inhalts beweisen zu können, gilt der allgemeine Grundsatz: תורה ארוכה בזו וקצרה במקום אחר „die Lehre ist kurz an einer Stelle, und ausführlich an einer andern.“ Es werden die Bestimmungen von der einen auf die andere übertragen, und aus der Uebertragung commentirt. In manchen Gesetzverhandlungen, so bei den Opfern, war es sogar Grundsatz, an bestimmten Stellen nur allgemein die Verordnung hinzustellen, und sie anderwärts ausführlich zu behandeln. כללות נאמרו בסיני ופרטות בערבות מואב „Im Allgemeinen sind in Sinai (die Gesetze des Opfers) gelehrt, und ausführlich in den Gefilden Moabs“ [1]). Die Begründung und der Nachweis des substituirten Inhalts an der einen Stelle wird durch die andere genügend und ohne Weiteres ausgeführt. Es unterliegt keiner weitern Behandlung, weil es ja an der einen Stelle deutlich in der Schrift steht.

§. 375.

II.

Wenn indessen von den beiden Sätzen, die mit einander in Beziehung und in einem Verhältniss stehen sollen, der eine immer nur von einem Theil des in dem andern besprochenen Inhalts handelt, dann herrschen darüber besondere Gesetze vor. Der eine Satz, der den vollen ganzen Inhalt im Allgemeinen bespricht, heisst auch hier כלל, und zwar in jeder Meinung, wenngleich hier eine neue Satzbildung nicht mehr denkbar ist; er wird aus dem Grunde also genannt, weil das Allgemeine schon ohnehin einen Satz bildet. Der Satz hingegen, der nur einen Theil des andern behandelt, kann entweder als Erklärung auf den ersten sich beziehen, oder aber als eine scheinbare oder wirkliche Ausname, dem andern gegenüber, sich ergeben. Wir wollen beide Fälle hier behandeln.

1) Chagiga 6, b.

§. 376.

A.

Wenn der eine Satz den andern erklärt, dadurch, dass er einen Theil desselben genauer bestimmt, oder überhaupt den Inhalt genauer angiebt, so steht er dadurch dem andern in demselben Verhältnisse, wie ein besonderer Begriff dem allgemeinen, gegenüber; er heisst daher פרט. Da indessen theils durch die Stellung, theils durch den Ton, den Ausdruck und die Haltung, die in den Sätzen bezeichneten Begriffe als vollständige Sätze zu betrachten sind, so können sie nicht mehr zu einer neuen Satzbildung sich einen, und unterliegen daher auch nicht den Gesetzen und Regeln, die wir im vorigen Capitel behandelt haben. Solche Sätze werden vielmehr mit einander vermittelt; denn insofern von dem einen Satze ein Specielleres und Genaueres, als in dem andern, ausgesagt wird, so stehen sie beide mit einander in Widerspruch, und müssen auf dem Wege der Harmonistik ausgeglichen werden. Es fallen daher hier die beiden oben dargestellten Meinungen in Betreff der Satzbildung zusammen, und lassen der Form nach keinen Unterschied zu. Doch in der Art der Vermittelung machte sich die Meinungs-Verschiedenheit noch immer geltend, und nach der einen Meinung, nämlich: die sonst Satzbildung zulässt, neigte sich das Resultat der Vermittelung zu dem der Satzbildung hin, wenn eine angenommen worden wäre; nach der andern, prädominirt derjenige Satz, dessen Inhalt genauer und bestimmter bezeichnet erscheint. Das letzte Glied auch hier als das vorherrschende zu betrachten, als das überwiegende in der Vermittelung, ist deswegen nicht anzunehmen, weil für den Derasch in der Schrift die Reihefolge einzelner Sätze, nicht wie die der Wörter, einen solch entschiedenen Beweis liefert, und dieselbe aus geheimen Motiven angeordnet, für die Commentation von keinem Einfluss und keiner Bedeutung ist [1]). Es kann also hier nur die Entschiedenheit, Sicherheit und Be-

1) §. 306 und 307.

stimmtheit des Ausdruckes entscheiden, und sich als das überwiegende Moment geltend machen. Wir haben schon oben angedeutet, dass Sätze nur dadurch vollständig als solche erscheinen, und sich von den Begriffen (denn streng genommen, dürfte jeder Satz als ein Begriff mit Merkmalen betrachtet werden), darin unterscheiden, dass ihre Stellung oder ihr Ausdruck sie als selbstständig und einer neuen Satzbildung widerstrebend bezeichnet. Sie werden dann als selbstständige Sätze betrachtet, und unterliegen den angedeuteten Grundsätzen.

§. 377.

Wir geben dafür Beispiele; zuerst wenn die Stellung einer neuen Satzbildung widerstrebt [1]). In der Schrift Deuter. 21, 22. heisst es: „er (der Deliquent) wird getödtet und gehenkt." Dieses ist ein vielumfassender allgemeiner Satz; denn er sagt aus, ein jeder, der getödtet wird, soll gehenkt werden. Darauf Vérs 24, l. l. „um eine Lästerung Gottes wird gehenkt" [2]); also ein Satz, der etwas Specielles aussagt. Diese beiden Sätze stehen in Widerspruch miteinander, werden aber nicht wieder zu Begriffen gemacht, und zu Einem Satze erhoben, um zu dem Resultate zu kommen, nämlich: unter jedem Hingerichteten, der gehenkt werden soll, verstehe man den, der Gott gelästert; ein solcher werde gehenkt, und kein anderer; weil sie durch ihre Stellung zu sehr aus einander stehen, und sich nicht füglich zu Einem Satze einen. Der Widerspruch zwischen beiden Sätzen, dass in dem einen jeder Hingerichtete, in dem andern nur jeder Gotteslästerer gehenkt werden soll, muss nun auf eine harmonistische Weise ausgeglichen, und in Uebereinstimmung gebracht werden. Nach der einen Meinung, die sonst

1) Sanhedrin 46, a. Tosifath השתא.

2) Wörtlich eigentlich „eine Lästerung Gottes ist der Gehenkte"; so nimmt es der Talmud nicht, vermuthlich weil es ihm nicht einleuchtete, dass der Gehenkte, der auf Verordnung der Schrift gehenkt wurde, eine Entehrung des göttlichen Namens sein soll. Der Talmud erklärt es dahin, dass „um einen Fluch Gottes sei es, um den ein Mensch gehenkt werden soll".

Satzbildungen anzunehmen gewöhnt ist, wird das Resultat ähnlich sein dem einer Satzbildung drei coordinirter Begriffe, weil es nämlich Sätze sind, die sich wiederum einen sollen. Es würde demnach nur ein solcher gehenkt werden, der seinem ganzen Wesen nach gleich ist dem Gotteslästerer, und zwar der Götzendiener. Die andere Meinung, die keine Satzbildung annimmt, sonst aber das überwiegende Moment in das letzte Glied setzt, kann hier, da die Reihefolge der Sätze nicht derart ist, um daraus mit Sicherheit auf den Inhalt schliessen zu können, nicht den letzten Satz als den praedominirenden annehmen. Sie kann sich nur etwa an dem, was ihr ausdrücklich und deutlich ausgesprochen erscheint, halten, und dieses ist hier gerade das erste Glied, der allgemeine Satz. Es werden also auch solche mit eingeschlossen, die nur zum Theil, etwa in der Todesart, mit dem speciellern letzten Satze verwandt sind. Es werden darum überhaupt diejenigen gehenkt, die durch Steinigung vom Leben zum Tode gebracht werden.

§. 378.

Ein anderes Beispiel [1]), wenn der Ausdruck nur einer Satzbildung widerstrebt. Wir führen gerade das Folgende an, weil dasselbe von manchen speciellen, interessanten Eigenthümlichkeiten begleitet ist. In der Schrift heisst es: „Leute, die unrein oder auf fernen Reisen sind, bringen das Passahopfer am 14ten Tage des zweiten Monats". Numer. 9, 11, 12. „sie essen es bei ungesäuertem Brode etc. (specieller Satz), dürfen bis Morgen Nichts übrig lassen (2ter specieller Satz), keinen Knochen daran zerbrechen (3ter specieller Satz), nach allen Gesetzen des Passah [2]) müssen sie es machen" (allgemeiner Satz). Diese speciellen und dieser allgemeine Satz können, obgleich sie an einer Stelle sich befinden, dennoch nicht zu einem neuen Satze zusammengethan werden,

1) Pesachim 95, a.

2) Nämlich dessen, das am 14ten des 1sten Monats gebracht wird.

weil der Ausdruck in den Sätzen nicht gleichmässig ist. In dem allgemeinen Satz ist die Form die eines Befehles, positiver Art, und in den dicht anstehenden speciellen Sätzen ist sie die eines Verbotes, negativer Art. Und solche Sätze können nicht wieder zu einem neuen Satze verbunden werden; denn man kann doch nicht sagen, etwa du sollst Alles machen, von dem, das gerade nicht geschehen soll, wie das Zerbrechen eines Knochen etc. Der Talmud sagt darum: כלל עשה ופרט לא תעשה לא דרשינן כלל ופרט „den allgemeinen Satz in der Form eines Gebotes, den speciellen in der eines Verbotes erklären wir nicht als einen allgemeinen und besondern Begriff." Es müssen demnach diese Sätze, um den Widerspruch, dass in dem einen Satze alle Verordnungen, wie beim ersten Passahopfer, stattfinden müssen, in den andern nur die drei speciellgenannten erwähnt werden, zu heben, mit einander ausgeglichen und vermittelt werden. Und es geschieht dadurch, dass man das den speciellen Begriffen Aehnliche mit einschliesst, das Unähnliche ausschliesst. Nun giebt es neun Verordnungen, die beim ersten Passahopfer stattfinden; nämlich drei Gebote; drei Verbote, deren Uebertretung durch Gebote verbessert werden kann; der Talmud nennt sie לאו הניתק לעשה „Verbot (Nichtthun), das auf ein Gebot geschoben wird"; und endlich drei gewöhnliche Verbote. Von diesen drei Classen der Verordnungen ist immer in den drei speciellen Sätzen eine ausdrücklich erwähnt; nämlich: ein Gebot, ein verbesserliches und ein gewöhnliches Verbot. Von den je zwei andern wird eines nun, und zwar immer das Aehnliche, als nothwendige Bedingung für das Opfer des zweiten Passah gefordert; das andere, das weniger Aehnliche, dagegen wird nicht als nothwendige Verordnung erachtet. Unter dem allgemeinen Satze, dass Alles, wie beim ersten Passah, geschehen müsse, ist zwar Alles, jede Verordnung, mit einbegriffen; die specialisirten Sätze dagegen fordern nur ein ihnen Aehnliches, was seiner Anordnung nach ihnen aber gar nicht gleicht, braucht auch nicht angewendet zu werden. So schliesst der allgemeine Satz alle Gebote und Verbote ein; der erste specielle Satz dagegen „dass man es bei ungesäuertem Brode essen müsse," schliesst die anderen beiden Gebote aus. Man vermittelt

darum, und sagt nur, was dem speciellen Satze nicht ähnlich ist, und das Passahopfer selbst gar nicht betrifft, wie „dass man das Gesäuerte aus dem Hause schaffen müsse", ist keine nothwendige Bedingung des zweiten Passahopfers; dagegen ist die andere gebotene Verordnung „dass man das Passahopfer nur ganz gebraten essen dürfe", eine unvermeidliche Bedingung desselben. Ferner werden durch den andern speciellen Satz „du sollst Nichts übrig lassen bis Morgen", ein Verbot, das durch den Befehl „was übrig bleibt sollst du im Feuer verbrennen" gewissermassen verbesserlich ist, ähnliche Verbote ausgeschlossen. Er muss darum mit dem allgemeinen Satz verglichen werden, und von den beiden ausgeschlossenen Verboten, wird nur das Aehnliche als eine nothwendige Bedingung gesetzt. Es wird daher das Verbot „du sollst es nicht aus dem Hause (in dem man es zu essen bestimmt hat) schaffen", als eine nothwendige Bedingung erachtet; nicht aber das andere „du sollst es nicht bei Gesäuertem sehen lassen", weil es nicht das Passah selbst betrifft. Endlich wird durch den dritten speciellen Satz „du sollst nicht Knochen daran zerbrechen" die ähnlichen Verbote ausgeschlossen; der allgemeine Satz schliesst sie dagegen ein, und die Resultate werden darum vermittelt; das dem speciellen Satze Aehnliche gilt als nothwendige Bedingung. Es wird daher das Verbot „du sollst es nicht essen, während Gesäuertes in deinem Hause ist" nicht als eine nothwendige Verordnung betrachtet, weil es nicht das Passah betrifft, wohl aber das andere „du sollst es nicht halb gebraten essen." Jeder einzelne Satz wird daher mit dem allgemeinen verglichen und vermittelt, und zwar nicht in einer Satzbildung, zu der Sätze verschiedenen Ausdruckes, wie diese, sich nicht fügen, sondern nach gewöhnlicher harmonistischer Wahrscheinlichkeit. Eben so wenig aber auch prädominirt hiebei das letzte Glied, oder der letzte Satz, weil die Fügung und Reihefolge der Sätze geheimen Motiven zuzuschreiben, und dieselbe daher nicht als ein begründeter Beweis für den Inhalt zu betrachten ist. Es kann hiebei etwas Unbekanntes, und nicht das Bestreben, den letzten Satz prädominiren zu lassen, vorgeherrscht haben.

§. 379.

B.

Der specialisirte Satz kann aber dem allgemeinen gegenüber auch in einem andern Verältnisse stehen. Er kann von einem einzelnen Gegenstande, der schon in dem allgemeinen Begriff enthalten ist, Etwas aussagen. Durch den Ton, den Ausdruck, die Stellung stellt sich dann dieser Satz als eine Ausname dem andern gegenüber heraus. Er kann dann weder zu einer Satzbildung sich fügen, noch in einer Vermittelung und Ausgleichung zu einem neuen Resultate führen. Vielmehr muss er ganz in seiner Selbstständigkeit aufgefasst werden. Der Inhalt indessen eines solchen, als Ausname sich ergebenden Satzes kann in einem verschiedenartigen Verhältnisse zu dem des Hauptsatzes stehen, und je nach diesem seinen Verhältnisse ist das Resultat seiner Beziehung auf den allgemeinen Satz und zu sich selbst verschieden. Es sind nun dreierlei Verhältnisse des Inhalts im specialisirten Satze zu dem im allgemeinen denkbar. Der als Ausname bezeichnete Satz kann 1) nichts mehr enthalten, als was in dem allgemeinen ebenfalls schon ausgesagt ist. Er excipirt einen Gegenstand von den vielen, und sagt von ihm dasselbe aus. Die Bedeutung dieser Exception liegt dann nur in der, nach dem hier zu behandelnden Grundsatz, gemachten Anwendung derselben auf den allgemeinen Satz. 2) kann die Ausname in der That auch durch den Inhalt als eine solche sich ergeben. Es kann darin von einem einzelnen Gegenstand etwas Neues, ganz Fremdartiges ausgesagt werden. Das Verhältniss dieser Ausname in Dingen, die nicht ausgesagt sind, zu der allgemeinen Regel ist dann genauer zu ermitteln. 3) endlich kann die Ausname zwar etwas anderes, als der allgemeine Satz aussagen, aber es ist dieses etwas diesem Verwandtes und gehört ihm dem Wesen nach an. Hiebei aber ist eine doppelte Art möglich, entweder nämlich, ist dieses bei dem allgemeinen Satz anwendbar, möglich und zulässig, oder aber ist es Etwas, das nicht in sein Bereich gehört; obwohl nämlich es verwandten Inhalts ist, ist es doch bei dem allgemeinen Satz nicht anwend-

bar, nicht zulässig. Wir haben darum eigentlich hier vier Fälle zu unterscheiden, die wir nun in derjenigen Ordnung behandeln wollen, in der sie in der Memra des R. Ismael angeführt sind, und die auch einen leichtern Ueberblick und eine leichtere Deduction und Ausführung gewährt. Wir behandeln demnach 1) die Ausname, die nichts Neues oder Fremdartiges aussagt, die nur durch den Ton und den Ausdruck sich als solche bewährt; 2) die Ausname, die zwar etwas Neues von dem als eine Ausname bezeichneten Gegenstande aussagt, aber dem allgemeinen Satze Aehnliches, wenn dasselbe auch dort anwendbar ist, und in sein Bereich gehört; 3) wenn dasselbe nicht bei dem allgemeinen Satze anwendbar ist, und auch nicht dort hineingehört; 4) endlich diejenige Ausname, die von dem Gegenstande etwas ganz Fremdartiges aussagt, und sich sonach als wirkliche Ausname auch durch den Inhalt ergiebt. Da der specialisirte Satz an und für sich nun in keinem Verhältnisse zu dem allgemeinen steht, so wird er auch im Talmud nicht mehr als ein פרט oder ein מעוט bezeichnet, sondern als ein יוצא מן הכלל „ein Heraustretendes (eine Ausname) aus dem allgemeinen Satze“.

§. 380.

1.

Die erste Art der Ausnamen ist, wenn von dem excipirten Gegenstande weder etwas Neues ausgesagt, noch eine besondere Eigenthümlichkeit an demselben hervorgehoben wird; es wird vielmehr von dem einzelnen Gegenstande, nur was aus dem allgemeinen Satze sich von selbst ergiebt, bestimmt. Sie erscheint aber durch ihre Form, durch den Ton, den Ausdruck, die Stellung als eine solche. Demnach kann sie nicht in directer Beziehung zu dem von ihr bezeichneten Inhalt stehen, da er nichts Neues enthält; eine solche Ausname muss vielmehr nur in Beziehung zu dem allgemeinen Begriff gesetzt werden; nur in Beziehung zu diesem ist ihre Bedeutung und Anwendung zu suchen. Zwar wird jeder individuelle Satz vom talmudischen Standpunct aus generalisirt; aber das in dem Individuellen Generalisirte beruht auf einer verständigen

selbstgebildeten Ansicht; wenn aber der specielle Satz, durch die Beziehung zu dem allgemeinen, generalisirt wird, so geschieht dieses nicht nach der natürlichen Ansicht, sondern gerade nur in Beziehung auf den allgemeinen. Es erklärt darum, das in einer solchen Ausname Ausgesprochene, nicht sowohl sich selbst, als vielmehr den allgemeinen Satz. Es scheint zwar dieses Resultat gerade demjenigen, dem wir oben in der Satzbildung, wenn ein besonderer Begriff auf den allgemeinen folgt, begegnet sind, zu gleichen; unterscheidet sich indessen von diesem theils in den Bedingungen, theils auch nach seinem Inhalte. Es ist nämlich in unserm Falle gleich, ob das Eine dem Andern vor- oder nachsteht; das Resultat ist immer dasselbe; ferner bestimmt der specialisirte, als Ausname bezeichnete Satz, den Inhalt anders, oder modificirt den Ausspruch des Gesetzes, nicht den Begriff, sondern das von demselben Ausgesagte. Der Talmud bestimmt folgendermassen das Verhältniss solcher zwei Sätze: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו אלא על הכלל כלו יצא „jeder Gegenstand, der in dem allgemeinen (Begriff) war, und ist aus dem allgemeinen Satz (als Ausname) herausgetreten, ist nicht, um sich selbst, sondern um den ganzen allgemeinen Satz zu bedeuten, excipirt worden.“ Da er nichts Neues über sich selbst enthält, so kann seine Anwendung und Beziehung nur auf den allgemeinen Satz hin gefunden werden. Er bestimmt diesen, nach zwei Seiten, theils in Betreff des Inhalts, theils in Betreff der Gesetzbestimmung, die er beide beschränkt, und aus dem Allgemeinen auf das Einzelne reducirt. Wir geben für jede dieser Anwendungen ein Beispiel.

§. 381.

Die Aussage des allgemeinen Satzes oder die Bestimmung des Gesetzes wird beschränkt und modificirt [1]. Jede Beschäftigung ist am Sabbath untersagt [2]; das ist

1) Schabbath 70, a.

1) Unter Beschäftigung versteht der Talmud alle diejenigen Thaten und Handlungen, die oder denen dem Begriffe nach

an vielen Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen, und ist die allgemeine Hauptregel. Nun lautet aber in der Schrift, an einer Stelle Exod. 35, 3., ein als eine Ausname gewissermassen hingestellte Satz „Feuer sollt ihr aber nicht anzünden am Sabbathtage in eueren Wohnungen." Es ist hier in diesem Satze nichts Neues und nichts Besonderes ausgesagt; denn schon aus dem allgemeinen Satze wusste man, dass man keine Beschäftigung, folglich auch nicht Feueranzünden, am Sabbath vornehmen dürfe. Der Satz kann darum nicht in Beziehung auf den eigenen Inhalt betrachtet werden, sondern auf den des allgemeinen Satzes. Und zwar: aus dem allgemeinen Verbot ginge nur hervor, dass am Sabbath alle Beschäftigungen verboten seien; d. h. wenn Jemand alle denkbaren Beschäftigungen an Sabbath ausführt, sei er strafbar, nicht aber, so er nur eine unternimmt. Die Schrift hat darum in dem speciellen Satze selbst ein einzelnes Verbot untersagt, und daraus entnimmt man nun, dass nicht alle, sondern eine jede Beschäftigung am Sabbath untersagt ist, und bestraft wird [1]. Die Bedeutung und der Ausspruch des allgemeinen Verbotes werden also durch das specielle erklärt, angegeben und modificirt.

§. 382.

Der Inhalt und der Umfang des Gesetzes werden bestimmt. Auf Heiligthümer, Opfer etc., die ein Priester, der unrein ist, geniesst [2]), hat die Schrift den Vertil-

ähnliche beim Tempeldienste angewendet wurden; denn nur solche sind erweislich mit עבד oder עשה benannt; da die Schrift diese Wörter beim Tempeldienst gebraucht. Es ist aber nur עבודה und עשיה am Sabbath untersagt. Es giebt solcher Beschäftigungen am Sabbath 39, und Feueranzünden ist darunter.

1) Es giebt eine andere Meinung im Talmud, die diese Andeutung dem Verse nicht entnimmt, sondern die Bestimmung des allgemeinen Verbots anderweitig begründet. Allein die Theorie dieser Auslegung wird von ihr nicht bestritten, und darum haben wir sie auch hier angeführt.

2) נגע nämlich wird mit Essen erklärt aus verschiedenen nicht hieher gehörigen Gründen.

gungstod gesetzt. Dieses Gesetz ist allgemein ausgesprochen, und darunter sind alle Heiligthümer begriffen. An einer andern Stelle, Levitic. 7, 20., ist dagegen dasselbe Gesetz nur von einem speciellen Gegenstande ausgesprochen: „jede Person aber, die da isst von dem Fleisch des Friedopfers, und unrein ist, soll vertilgt werden aus ihrem Volke". Friedopfer sind mit unter allen andern Opfern einbegriffen, es ist also von ihnen Nichts ausgesagt worden, das nicht schon aus dem allgemeinen Gesetze bekannt gewesen wäre. Dieser als Ausname gewissermassen bezeichnete Satz hat für sich selbst keine Bedeutung und keine Beziehung, und kann daher nur auf den allgemeinen Satz angewendet werden. Derselbe umfasst nämlich alle Heiligthümer, auch solche, die nur Geschenke sind für den Tempel, etwa zur Instandsetzung desselben; auch auf den Genuss solcher stände der Vertilgungstod. Es ist darum der specielle Satz niedergeschrieben, und zwar an und für sich ohne Bedeutung. Er würde, ohne jede Beziehung, wenn er nach dem allgemeinen Grundsatz, wie jedes andere biblische Gesetz, verallgemeinert, und nur als Träger seines Begriffes betrachtet worden wäre, nur solche Opfer mit eingeschlossen haben, die ihm in allen Stücken gleichen; etwa wie קדשים קלים „Opfer, die gegessen werden können", nicht aber קדשי קדשים „allerheilige Opfer". Nun aber steht der specielle Satz nur in Beziehung zu dem allgemeinen. Er bedeutet und bestimmt den Inhalt und den Umfang des Gesetzes, welcher Opfer-Genuss nämlich mit dem Vertilgungstode bestraft wird. Es heisst nun, nur noch Friedopfer gehören von allen Opfern unter das Gesetz. In Abstufung der Heiligkeit der Heiligthümer, wird der Genuss nur solcher Opfer noch mit dem Vertilgungstod bestraft, die dem Friedopfer gleichen. Was heiliger und höher als das Friedopfer ist, als die „allerheiligen" Opfer, gehört mit unter das allgemeine Gesetz, nicht aber was niedriger und nicht so heilig ist, wie beispielsweise Geschenke für die Instandhaltung des Tempels, auf deren Genuss also nicht der Vertilgungstod gesetzt ist. Der Inhalt und der Umfang des Gesetzes ist daher bestimmt.

§. 383.

2.

Wenn an einem Gegenstande, der unter dem allgemeinen Satz begriffen war, und als Ausname bezeichnet ist, sich eine gewisse Selbstständigkeit herausstellt, und von demselben Etwas ausgesagt wird, das dem allgemeinen Satz gegenüber nicht fremdartig ist, sondern vielmehr in sein Bereich hineingehört, dann unterliegt das Verhältniss besonderen Bestimmungen. Insofern nämlich das von der Ausname Ausgesagte etwas mit dem Allgemeinen Verwandtes und doch nicht dasselbe ist, so muss es in einem Verhältnisse zu demselben stehen, und entweder eine erschwerende oder eine erleichternde Gesetzbestimmung angeben. Nach der Seite hin nun, nach welcher der Gegenstand excipirt wurde, verbleibt er auch ausserhalb der allgemeinen Regel, und hat mit dieser Nichts gemein; dagegen gehört er mit unter die allgemeine Regel in der andern Beziehung. Der Satz darüber lautet: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטען טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר „jeder Gegenstand, der unter einer allgemeinen Regel stand, und als Ausname bezeichnet war, um eine neue Gesetzbestimmung zu fordern, die aber verwandt mit ihm (dem allgemeinen Satz) ist, ist für erleichternde nicht aber für erschwerende Bestimmungen als Ausname bezeichnet". Wenn nämlich der Gegenstand in dieser Ausname eine erleichternde Bestimmung erhält, so behält er durchweg nur erleichternde, keine erschwerende aus dem allgemeinen Satze; denn indem von demselben eine erleichternde Bestimmung ausgesagt wurde, hat die Schrift ihn von den erschwerenden excipirt, und er nimmt darum keine erschwerende mehr an, dagegen wohl die erleichternden. Und eben so umgekehrt [1]; hat die Schrift eine erschwerende Bestimmung demselben vindicirt, so hat sie von den leichtern ihn ausgenommen, und er steht nur in Betreff der erschwerenden Bestimmungen unter der allge-

1) Nach dem ר"אבד und dem מדות אהרון.

meinen Regel, nicht in Betreff der erleichternden. Dies letzte versteht sich indessen von selbst; denn insofern von dem Gegenstande etwas Erschwerendes ausgesagt wurde, so kann man ihm ohnehin nicht etwas Erleichterndes beilegen wollen; weil man nicht ohne Grund gegen biblische Verordnungen handeln, und Etwas dem abnehmen darf, dem die Schrift es auferlegt. Eher geht das Gegentheil an; denn damit wird nicht gefehlt, wenn man ohne Grund Etwas auferlegt, und etwa mehr thut, als man zu thun hat. Es würde darum in diesem Fall leicht möglich gewesen sein, wenn die Schrift ausnamsweise dem einen Gegenstande erleichternde Bestimmungen setzt, dass man nichts desto weniger ihm die in dem allgemeinen Satze ausgesprochenen erschwerenden Bestimmungen dennoch auferlege. Daher ist der Grundsatz gerade nach dieser Seite hin vom Talmud ausgesprochen, nämlich: wenn der Gegenstand erleichternder Weise excipirt wurde, ihm ebenfalls nur die erleichternden Bestimmungen aus dem allgemeinen Satze zuzusprechen. Auch passt das angeführte Beispiel gerade nur auf diesen Grundsatz, und auch darum musste dieser in diesem Sinne ausgesprochen werden. Es ist für den andern Fall, so weit uns bekannt, keine practische Anwendung aufgefunden worden.

§. 384.

Das Beispiel [1]. In der Schrift wird jeder Aussatz, nach rabbinischer Auffassung, als unrein betrachtet, sobald er nämlich das bestimmte Weiss (von dem es vier Arten giebt), Haar oder rohes Fleisch enthält, oder nach siebentägiger Einschliessung, und wenn diese Zeit, ohne Etwas zu erweisen, vorübergegangen ist, nach nochmaliger siebentägiger Einschliessung sich in Etwas zu verbreiten angefangen hat. Unter dieser Bestimmung über jeden Aussatz ist natürlich auch der in Folge einer Wunde שחין oder eines Brandschadens מכוה entstandene, begriffen. Gleichwohl hat die Schrift den Aussatz in

1) Nach dem מדות אהרן; etwas anderes jedoch aufgefasst.

Folge einer Wunde und eines Brandschadens besonders behandelt, und hat Manches (so die Farbenbestimmung von Weiss zur Reinerklärung, und das rohe Fleisch zur Unreinerklärung) ausgelassen, in dem Erwähnten und Wiederholten aber nur in einem Puncte geändert, nämlich, eine nochmalige Einschliessung sei nicht nöthig; sondern wenn nach der erstmaligen Einschliessung der Aussatz sich nicht verbreitet, so sei er als rein zu halten. Es ist also dieses für den Wund- und Brandschadenaussatz eine erleichternde Bestimmung, die in das Bereich des allgemeinen Gesetzes gehört, und verwandter Natur mit demselben ist; beide werden schon nach siebentägiger Einschliessung für rein erklärt. Da sie indessen in Betreff des Haares mit jedem andern Aussatz gleiche Bestimmung haben, so würde man auch in Betreff des rohen Fleisches nach einem Schluss nach der Analogie sie damit gleich gestellt haben. Nach dieser Theorie ändert sich indessen das Resultat. Die Schrift wiederholt absichtlich von einem als Ausname zu betrachtenden Gegenstand die bereits im Allgemeinen ausgesprochenen Grundbestimmungen, um anzudeuten, dass die nicht specificirten Grundbestimmungen nach der Basis der Exception zu behandeln seien. Ist diese erschwerend, so werden die erschwerenden Bestimmungen angewendet, und eben so umgekehrt. In unserm Falle nun sind sie erleichternd, und es wird darum das Erforderniss des bestimmten Weiss's als Bedingung für die Unreinheit, so dass, wenn diese Schäden es nicht haben, sie als rein gehalten werden, gesetzt; die Bestimmung aber in Betreff des rohen Fleisches wird nicht angewendet, und diese Schäden sind, obgleich sie rohes Fleisch enthalten, dennoch als rein zu halten. Bei Brand- und Wundschaden ist rohes Fleisch kein Zeichen der Unreinheit; wohl aber muss das Weiss als Zeichen der Unreinheit die bestimmte Angabe haben.

§. 385.

3.

Wenn aber das von dem als Ausname bezeichneten Gegenstande Ausgesagte mit dem im allgemeinen Satze

Ausgesprochene Aehnlichkeit hat, sonst aber in keinerlei Weise in Beziehung und Verbindung steht; wenn die in beiden Sätzen ausgesagten Bestimmungen einander weder verwandt sind, noch treffen, so ist die Ausname von dem allgemeinen Gesetz ganz zu trennen. Der Gegenstand, von dem Etwas ausgesagt wird, wird als Ausname, und nicht zu dem allgemeinen Umfang gehörig betrachtet; und da auch die Gesetzbestimmung nicht verwanter Natur ist, so ist weder das Subject noch das Prädicat dem des Hauptsatzes gleich, und folglich steht die specialisirte Ausname in keiner Verbindung mit dem allgemeinen Satze. Der specialisirte Gegenstand hat darum auch keine Gesetzbestimmung mit dem allgemeinen Satz gemein, und ist in jeder Weise excipirt. Er kann nie unter die Bestimmungen des allgemeinen Satzes gebracht werden, und ist nur diesem in dem gleich, was etwa deutlich geschrieben steht; denn solches wird als einzelstehende Ausname betrachtet. Der Satz darüber heisst: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטען טען אחר שלא כעינינו יצא להקל ולהחמיר „jeder Gegenstand, der unter dem allgemeinen Satze begriffen war, und als Ausname bezeichnet wurde, um eine Bestimmung zu erhalten, die (mit den Bestimmungen des Hauptsatzes) nicht verwandt ist, ist (in jeder Weise) excipirt, sowohl erleichterender als erschwerender Weise.“ Denn die ausgesagte exceptionelle Bestimmung, die mit den Bestimmungen des allgemeinen Gesetzes in keiner Verbindung steht, bezeichnet den Gegenstand als selbstständig, und hebt jede Verbindung mit den Gegenständen des Hauptsatzes auf. Und wenn auch die exceptionelle Bestimmung in gewisser Beziehung erschwerend oder erleichtend sich zu den Bestimmungen des Hauptsatzes verhält, so wird deswegen nicht der Gegenstand nur in erleichternden oder nur in erschwerenden Bestimmungen excipirt, sondern er ist in jeder Beziehung dem Hauptsatze nicht mehr gleich zu stellen. Das Wesen des Gegenstandes wurde als Ausname den andern gegenüber bezeichnet, die ausgesagte Bestimmung ist nicht verwandter Natur, folglich kann der excipirte Gegenstand auch nicht unter dem allgemeinen Gesetz stehen. Folgerungen, die man etwa durch Combinationsschlüsse oder durch Schlüsse des Gegensatzes machen

könnte, können bei solchem Verhalten der Gegenstände zu einander durchaus nicht angebracht werden.

§. 386.

So heisst es in der Schrift: „hat Jemand einen Aussatz am Kopf oder am Barte, und es ist darin ein gelbes Haar, so ist er unrein." Als Aussatz war dieses unter dem Gesetze des Aussatzes schon mit einbegriffen und besprochen; die Schrift hat aber dadurch, dass sie das Zufällige, den Ort, an dem sich der Aussatz befindet, nämlich an einer Stelle des Haarwuchses, hervorgehoben, diesen Aussatz als eine Ausname bezeichnet, und ihn mit keinem andern gleichgestellt wissen wollen. Das, was sie von demselben ausgesagt, die Bestimmung im Begriff des gelben Haares, kommt ebenfalls in dem Hauptsatze nicht vor, und ist diesem ganz fremdartig und unähnlich. Der excipirte Gegenstand, ein solcher Aussatz, theilt darum in keiner Beziehung die Gesetzbestimmungen jedes andern Aussatzes. Die Bestimmungen in Betreff des Weiss's oder des rohen Fleiches etc. haben dabei keine Anwendung. Obgleich nämlich die exceptionelle Gesetzbestimmung in Betreff des gelben Haares zum Theil erschwerender Art ist; denn so es sich an einem andern Aussatz vorfindet, wird dieser nicht unrein, so können doch nicht, in Folge des Schlusses eines Gegensatzes, oder sonst durch einen andern Schluss, erschwerende Bestimmungen auf solchen Aussatz übertragen werden, weil die Schrift denselben ausdrücklich gewissermassen als Ausname bezeichnet hat, und keine Bestimmung des Hauptsatzes, welcher Natur sie auch sei, auf den exceptionellen Gegenstand angewendet wissen will. Wenn dagegen statt der exceptionellen, fremdartigen Bestimmung eine verwandte, erschwerende oder erleichternde niedergeschrieben wäre, so würde man allerdings durch einen Schluss des Gegensatzes oder durch einen nach der Analogie gewisse Bestimmungen übertragen können. So ist es aber nicht in unserm Falle, da die exceptionelle Bestimmung fremdartig ist.

§. 387.

4.

Wenn der in dem specialisirten Ausnamesatz behandelte Gegenstand nicht als Ausname dargestellt wurde, keine accidentielle oder locale Eigenheit hervorgehoben ist, um denselben aus dem allgemeinen Satz auszuscheiden, dagegen aber das von demselben Ausgesagte ein Fremdartiges, Auffallendes etwas ganz Neues ist: dann unterliegt das Verhältniss der Sätze zu einander wieder andern Bestimmungen. Der Satz ist gerade dadurch als eine Ausname hingestellt, das in demselben Ausgesagte unterscheidet sich wesentlich von dem des Hauptsatzes, und ist diesem in keiner Weise gleich; es kann darum der Gegenstand, der so besprochen wird, in keiner Beziehung unter der Allgemeinheit des Hauptsatzes begriffen werden. Solcher Gegenstand theilt darum keine der Bedingungen des Hauptsatzes, und das aus diesem Verhältniss solcher Sätze sich ergebende Resultat ist gleich dem des frühern Verhältnisses sub 3. Indessen wenn von dem Gegenstande noch eine andere Bestimmung ausgesagt wird, die auch dem Hauptsatze zuerkannt wurde, so wird durch diese der Gegenstand, da ihn kein accidentielles Merkmal als Ausname bezeichnete, wiederum dem Hauptsatz gleichgestellt. Würde die exceptionelle, fremdartige Bestimmung gar nicht vorhanden gewesen sein, so würde das Verhältniss der beiden Sätze zu einander gleichen dem sub 1. dargestellten; denn es würde weder an dem Gegenstande Etwas, das ihn excipirte, bezeichnet, noch von demselben etwas anderes, als was im Hauptsatze steht, ausgesagt worden sein. Auf das Allgemeine würde aus ihm Manches angewendet worden sein, und er würde ganz dem allgemeinen gleichen. Es heisst: כללא גמר מניה ואיהו גמר מכללו „das Allgemeine würde aus ihm entnehmen, und er aus dem Allgemeinen.“ Nun ist aber eine befremdende, exceptionelle Bestimmung verzeichnet; da der specialisirte Satz aber dem allgemeinen gleichgestellt wird, so kann dieselbe nur auf sich selbst Anwendung erhalten. Es bleibt also der in dem

Ausnamesatz behandelte Gegenstand in allen Stücken gleich dem vom Allgemeinen ausgesprochenen Satz, mit Ausname der einen specialisirten, exceptionellen, fremdartigen Bestimmung [1]), Anders dagegen ist es mit dem sub 3. bezeichneten Verhältniss. Dort waren an dem Gegenstande selbst Eigenheiten hervorgehoben, die ihn als Ausname darstellten; es ward dazu von demselben eine fremdartige Bestimmung ausgesagt; daher ist dieser Gegenstand mit dem im allgemeinen Satze behandelten allgemeinen in keiner Weise gleichzustellen. Wenn nun aber dennoch eine Bestimmung ausgesagt wird, die der Bestimmung des Hauptsatzes entspricht, so ist dieses nur eine Ausname. Wenn also in unserm Verhältnisse bei einem solchen Falle die beiden Sätze bis auf die eine exceptionelle, fremdartige Bestimmung alle übrigen gemeinschaftlich theilen, so findet in dem Verhältniss sub 3. gerade das Umgekehrte statt, nämlich die beiden Sätze haben, mit Ausname der einen erwähnten Bestimmung, durchaus keine mit einander gemein. Der Grundsatz über das Verhältniss solcher Sätze lautet daher: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל אי אתה מחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש „jeder Gegenstand, der im Allgemeinen begriffen war, und als Ausname bezeichnet wurde mit einer neuen Bestimmung, den kannst du nur dann unter die Allgemeinheit stellen, wenn die Schrift selbst ihn zurück unter den allgemeinen Satz ausdrücklich gebracht hat.“ Unter neu versteht man hier eine auffallende, fremdartige Bestimmung, und da der behandelte Gegenstand gewissermassen unverändert derselbe bleibt, so wird die Bestimmung abweichend von oben, wo der Gegenstand selbst durch Accidentien als eine Ausname bezeichnet wurde, nicht שלא כענינו „nicht nach dem Inhalt“ genannt, sondern „neu“ und auffallend.

1) Nach dem מדות אהרן und dem ר״ש; mit Modificationen jedoch nach der Stelle Jebamoth 7. b. כלל באסור ופרט בהתר ist ein spielender Einwand gegen eine Frage des Talmud's, die ohnehin nicht stattfindet, und nur um den Gegensatz zwischen den beiden Grundsätzen hervorzuheben, aufgeworfen wird. Auch ist das שקלא וטריא mehr הוה אמינא.

§. 388.

Als Beispiel diene folgendes [1]. Von dem Blute des Opferthieres eines Aussätzigen אשם wird auf das Ohr und den Zehen des zu Reinigenden gesprengt. Levitic. 14, 14. Dies Opfer gehört eigentlich mit unter andere Schuldopfer. אשמים, hat aber eine überraschende, fremdartige Gesetzbestimmung, nämlich: dass das Blut, das bei den übrigen nur auf den Altar gesprengt werden darf, hier zum Theil auf besagte Weise verwendet werden muss. Dieses ist דבר חדש, das von diesem excipirten Opfer ausgesagt wird. Es würde demnach dieses Opfer des Aussätzigen durchaus nicht die andern Gesetzbestimmungen des Schuldopfers theilen, (etwa im אמורים und מתן), wenn nicht die Schrift Vs. 13. hinzugefügt „wie ein Schuldopfer ist dieses Opfer", und es dadurch wieder unter das allgemeine Gesetz gebracht hätte. Es theilt demnach jetzt dieses Opfer alle Bestimmungen des Schuldopfers mit Ausname des Sprengens auf die benannten Theile des Körpers.

§. 389.

III.

Sätze, die sich widersprechen, d. h. wenn von einem und demselben Gegenstande Verschiedenes und Widersprechendes ausgesagt wird, so werden dieselben, so weit es angehet, mit einander ausgeglichen, und in Uebereinstimmung gebracht. Bei Gesetzen und Verordnungen ist eine solche Ausgleichung leicht denkbar; es wird jedem der Gesetze ein anderer Fall substituirt, und man denkt sich: das eine Gesetz spricht von einem, das andere von einem andern Fall. Es kann also hierüber keine bestimmte Regel gegeben werden, da es immer von den speciellen Fällen abhängt, wie sie mit einander ausgeglichen werden sollen. Es wird nach den Umständen, dem Gutachten und einem Richtigkeitsgefühl entschieden.

1) Sebachim 20, a.

§. 390.

So heisst es Numer. 45, 5. „zu den Städten, die ihr den Leviten gebet, messet 2000 Ellen nach jeder Seite, die Stadt in der Mitte; dieses sei ihnen (den Leviten) Zubehör zu den Städten“, und Vs. 4. daselbst heisst es: „das Zubehör, zu den Städten der Leviten, sei 1000 Ellen auf jeder Seite.“ Dieser Widerspruch wird nun dahin ausgeglichen, dass jedem Vers etwas anderes substituirt wird. Tausend Ellen werden von den zwei Tausend Ellen abgenommen, und zu מגרש, zu freien Plätzen verwendet, während die anderen zu Gärten und Weinbergen gebraucht werden, auch zur Bezeichnung der Grenze, bis wohin man am Sabbath gehen dürfe, dienen. Der eine Vers, wird substituirt, spricht nur von den freien Plätzen, der andere von dem Zubehör überhaupt.

§. 391.

Wenn indessen die widersprechenden Verse selbstständig sich nicht ausgleichen, wenn sie sich gänzlich aufheben und einander ausschliessen, dann gilt folgender Grundsatz: וכן שני כתובין המכחישין זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן „zwei Verse, die sich gegenseitig ausschliessen [1]), (verbleiben im Widerspruch), bis ein dritter Vers zwischen ihnen entscheidet.“ Der Commentator darf hier nicht ad libidinem entscheiden; die Entscheidung ist vielmehr einem andern biblischen Vers anheimgestellt. Ein solcher Widerspruch findet indessen streng genommen nur bei historischen Ereignissen statt; da Gesetzbestimmungen nach Substituirung eines

1) Memra des R. Ismael. Der Satz ist elliptisch ausgesprochen, und bezieht sich auf das Vorangehende von דבר חדש. Dort heisst es: עד שיחזירו — אי אתה מחזירו und eine ähnliche Construction wird hier ergänzt, עד — ויכריעו — אי אתח מכריעו „du darfst nicht entscheiden“. Daher ist auch dieser Satz eingeleitet mit וכן „und eben so“. Die Gleichheit des Satzes und des Ausdruckes hat durch eine Ideenassociation auch an diesen Satz, der gar nicht zu den dreizehn Grundsätzen, die aufgezählt werden, gehört, erinnert und ihn anführen lassen.

Falles sich nicht so leicht gänzlich ausschliessen können. Die Ausführung dieses Grundsatzes gehört darum nicht in das Bereich unserer Arbeit, und es giebt keinen Fall, wo dieser Grundsatz in der halachischen Exegese angewendet wurde. Wir übergehen darum hier den Nachweis, und halten uns vor, sie in dem andern Theile des weitern zu behandeln.

§. 392.

Durch jedes Zeichen, jeden Buchstaben, jedes Wort und jeden Satz an und für sich sowohl, als durch ihre Verbindung mit einander theils zu einem neuen Satze, theils zur Vermittelung eines neuen Resultates, hatte man in diesem exegetischen Streben, das wir in diesem Abschnitt dargestellt haben, den substituirten Inhalt sich bedeutet, begründet und bewiesen. Wie man in jeder Commentation den einmal substituirten Inhalt aus Andeutungen und Zufälligkeiten, die das Bedeutete oder zu Bedeutende auf keine gewöhnliche Weise angeben, sich beweist, so dachte man auch vom talmudischen Standpuncte aus sich ebenfalls den Inhalt auf ungewöhnliche Art ausgedrückt. Da man aber in der Bibel keine Absichtslosigkeit und Zufälligkeit sich denken konnte, und Gott, als dem Verfasser, immer eine Planmässigkeit zuschrieb, so glaubte man die Andeutung directerweise in Bezug auf den Inhalt niedergeschrieben, und musste für das Ungewöhnliche des Ausdruckes einen besondern Grund suchen. Man fand ihn aber leicht in der mystischen Ansicht über die Bibel, in den geheimen, unbekannten Motiven, die den Verfasser, Gott, bestimmten, sie also anzuordnen. Die Schrift bedeutet und bekundet auf ungewöhnliche, ausserordentliche Weise den Inhalt. Wenn nun zwar dieser Inhalt, mehr wie in jeder andern Commentation, substituirt und bekannt war, so durfte man doch von demselben Standpuncte aus sich dieses nicht gestehen, und bestrebte, in einer gewissen Unmittelbarkeit, denselben sich durch den Text zu beweisen. Dieser sollte in einer Selbstständigkeit den Inhalt andeuten. Von Seiten des

Talmud's wurde also dahin gestrebt, diesen sich zu ermitteln, und man suchte nach einer Anspielung, welcher Art sie auch sei, oder nach einer Vereinigung von Wörtern und Sätzen, die nach gewissen Regeln ihn angeben sollten. Die leiseste Anspielung indessen, so wie jede durchgehende wahrscheinliche Regel der Vereinigung und Zusammenfügung genügte für den Beweis.

§. 393.

Da nun aber jede Anspielung genügte, auf einen Zusammenhang zwischen dem Texte und dem substituirten Inhalt nicht gedrungen ward, so fand man in jedem Zeichen die erforderliche Andeutung. Damit dieses aber sich als eine solche bewähre, so musste, wenn es durch eine innere Bedeutung sich nicht von selbst ergab, oder nach den Regeln der Vereinigung sich nicht herausstellte, in seinem localen Verhalten und in seiner zufälligen Beschaffenheit an diesem Orte dasselbe sich als eine Andeutung ausweisen. Es musste in der Regel entbehrlich und überflüssig sein, und dann verwendete man es auf den substituirten Inhalt. In der ewigen und steten Anwendung dieses Grundsatzes gewöhnte man sich alsbald daran, in jedem überflüssigen und entbehrlichen Buchstaben oder Zeichen die Andeutung des zu beweisenden Inhalts aufzufinden und zu erkennen; und wenn kein innerer Zusammenhang zwischen dem Inhalt und dem Texte vorhanden war, begnügte man sich mit solcher substituirten Anspielung. Es war bewiesen, wenn ein Pleonasmus sich vorfand. In dem spätern Formalismus gilt darum ein jeder Pleonasmus als ein Beweis für den Inhalt, und derjenige, der ihn bestreitet, musste daher, wenn er seine Meinung nicht widerlegt sehen will, für denselben einen andern Inhalt verwenden. Es wird in der Regel angeführt: ל"ל קרא, „wozu (dient) mir der Vers", und die Antwort ist לכדה „zu dem" oder אצטריך [1]) „er wird gebraucht." Auch kommt es vor, dass der blosse Name des-

1) Der Unterschied zwischen diesen beiden Anführungen fällt der lexicographischen Methodologie zu.

sen, der die Meinung ausspricht, niedergeschrieben steht, wobei das Uebrige ergänzt wird. Z. B. „und Rabbi Jehuda" scl. wozu verwendet der den Vers, um den Beweis für die entgegengesetzte Meinung zu entkräften.

§. 394.

Es können, wie dieses bereits oben dargethan wurde, aus einem und demselben Pleonasmus, je nachdem immer er entbehrlich schien, mehrere Andeutungen entnommen werden. Doch wird dieses von der einen Meinung urgirt, von der andern nicht; und darauf läuft in der Regel jede Meinungsverschiedenheit in Betreff des Beweises hinaus. Auch kommt es vor, dass der Talmud durch eine anderweitige Andeutung nachweist, dass man diese nicht anwenden solle. Füglich hätte die Schrift dann beide unterlassen können, und der Talmud wendet nach einmaliger Norm ein: לא נכתב לא הא ולא ויו „weder das He noch das Vav sollte geschrieben werden" [1]). Indessen herrschten manchmal Gründe und Motive vor, dass das eine niedergeschrieben werden musste, und um Irrthum zu vermeiden, damit man nicht Etwas daraus sich erweise, musste auch das andere stehen. Die Frage findet dann nicht statt. Diese exegetischen Anwendungen sind mit einem Worte eben so mannigfach, als die Andeutungen möglich sind; sie alle aufzählen und angeben können wir eben so wenig, als Regeln aufstellen. Sie hängen von der Beweglichkeit und Lebendigkeit, von dem Scharfsinn und dem critischen Gefühl des individuellen Commentators ab. In diesen Versuchen wird immer der substanzirte Inhalt begründet und bewiesen, und scheinbar selbstständig aus dem Texte ermittelt.

1) Weil in einer berühmten Verhandlung einmal das Vav andeuten sollte, dass man aus dem He sich Nichts zu beweisen habe.

Dritter Abschnitt.

Conjectur und paraphrastische Auslegung, oder Anwendung des Textes auf den Inhalt.

זכר׳ אסמכתא׳

§. 395.

Wenn indessen durch commentationelle Versuche der Widerspruch zwischen dem Inhalt und dem Texte noch nicht erledigt war, so musste zu einer gewaltsamen Massregel geschritten werden. Es musste der eine oder der andere aufgegeben werden, da die Identität beider, deren Erkenntniss der eigentliche Zweck der Exegese und ihr wesentliches Streben ausmacht, auf eine andere Weise nicht bewerkstelligt werden kann. Konnte der Inhalt aufgegeben werden, was aber, da er aus voller Ueberzeugung substituirt ward, nicht gut denkbar ist, so war die Vereinigung leicht. Wenn er indessen sicher constatirte, und gleichviel wodurch unveränderlich erschien, so wurde der Text aufgegeben und verändert. Man vermuthet, der Text habe anders gelautet, und conjicirt die eigentliche Leseart. Dieses sind die Conjectural-Versuche. Insofern der sichere, überlieferte Text verändert werden sollte, so musste der Inhalt diesem gegenüber ebenfalls sicher und begründet sein; er musste soviel als möglich dem absolut richtigen Inhalt des fraglichen Buches, ideal gedacht, entsprechen, und aus ihm wirklich entnommen sein. Indem man auf die unvermeidliche, überzeugende Richtigkeit dieses seinen Inhalts sich stützt, kann man Hand anlegen an den Text, und nach Wahrscheinlichkeit der Grundansicht über denselben ihn sich verändern. Man verwendet also den Text gewissermassen auf den Inhalt. Während in der Commentation dem Texte ein Inhalt substituirt wird, der nicht der gewöhnliche ist, der Inhalt also verändert und verwendet wird, wird in den

conjecturalen Versuchen umgekehrt der Text verändert und verwendet. Dort wird ein Inhalt für den Text, hier ein Text für den Inhalt geschaffen. So wie aber in der Commentation die Wahrscheinlichkeit für die Begründung und Schöpfung dieses Inhalts, nach der Grundansicht, vorhanden sein, wie sich dieselbe aus der Natur der Sache von selbst ergeben muss, so muss auch in der Conjectur die Wahrscheinlichkeit der Veränderung und Creirung des Textes, nach der Grundansicht, begründet sein, und sich aus der Natur des Verhältnisses ergeben. Fremdartig und der einmaligen Ansicht zuwiderlaufend dürfen beiderlei Versuche nicht sein. Wenn daher eine grundansichtliche Wahrscheinlichkeit weder für die Commentation noch für die Conjectur vorhanden ist, dann ist das Buch unverständlich, der Widerspruch ist nicht gelöst, und die Exegese hat kein Resultat. Auch wenn das Ergebniss zweifelhaft, der Exeget desselben nicht sicher ist, gehört dasselbe nicht mehr in das Gebiet der Exegese. Denn hier ist die Erkenntniss und die sichere Auffassung Hauptbedingung. Das Zweifelhafte fällt also nur, nach dem Grade seiner Wahrscheinlichkeit, der exegetischen Erkenntniss zu.

§. 396.

Da indessen innerhalb eines jeden Standpunctes, das Resultat sich immer herausstellt, als aus dem Buche entnommen, so ergiebt sich das Verhältniss beider zu einander scheinbar als ein anderes; und wir müssen der Deutlichkeit wegen hier dasselbe auseinander setzen. In der Commentation nun scheint es nur, als verschaffe man sich eine Ansicht über das Buch, die nicht durch die einfache Auslegung sich ergiebt; man glaubt tiefer in das Wesen des Buches einzudringen, und aus demselben sich die Ansicht darüber zu verschaffen oder zu begründen. In der Conjectur dagegen ist der Inhalt durch das Nebenanstehende oder überhaupt durch die Grundansicht gegeben; es soll jetzt gezeigt werden, wie derselbe nicht in Widerspruch mit den Worten des Textes stehe. In der ersten herrscht das Streben vor den Text nach allen Seiten in Beziehung zu seinem Inhalt zu erfassen; in

dieser denselben in Beziehung zu sich selbst kennen zu lernen und zu beleuchten. Denn innerhalb eines Standpunctes ist der Inhalt in einer unbewussten Unmittelbarkeit noch unbekannt, indem er mit vollem Bewusstsein erkannt wird, wird er erst jetzt gewissermassen in Erfahrung gebracht; man glaubt also, den Inhalt sich jetzt erst heraus zu deuten und zu ermitteln. Insofern man aber den Inhalt immer nur zu ermitteln glaubt, so erscheint das commentationelle Streben nur als ein Erkennen des Inhalts auf nicht gewöhnliche Weise, der Conjectural-Versuch als eine Ausgleichung des mit dem Inhalte streitigen Textes. Jenes hat eine positive Tendenz, indem es die Wahrheit innerhalb dieses Standpuncts begründet, dieser eine negative, indem er nur das Widerstrebende beseitigt.

§. 397.

Innerhalb einer Grundansicht stellen sich demnach die verschiedenen, exegetischen Bestrebungen in einer stufenmässigen Entwickelung, nach auf- und niedersteigender Progression, heraus. Die Sicherheit der eigenen Ueberzeugung steigt in die Höhe, die absolute Kraft des Beweises dagegen vermindert sich. Was sich unmittelbar aus dem Texte ergiebt, und was aus dem sich ergebenden objectiven Inhalt nach verständigen, logischen Schlüssen gefolgert wird, fällt hier zusammen; beides gehört noch dem Objecte, als solchem, an; denn dasjenige, das sich durch einen Schluss ergiebt, gehört noch in das Bereich dessen, das in einfacher Weise ausgedrückt und bezeichnet war; der Verfasser hat es mit Bedacht in den zu bezeichnenden Inhalt hineingezogen. Hier schien der Inhalt noch gar nicht bekannt; der Text oder der Schluss aus dem Texte geben ihn an; sie bestimmen ihn mit der grössten Sicherheit. In der weitern Behandlung aber ergiebt sich schon eine gewisse Ansicht; man sucht Etwas, das auf einfache Weise nicht ausgedrückt war, und diese Ansicht soll nun bewiesen werden. Da der Inhalt weder ausdrücklich in dem Texte noch durch verständige Schlüsse daraus zu ermitteln steht, so ist die Kraft des Beweises geringer; dagegen aber hat der substituirte In-

halt sich schon zum Theil von selbst herausgestellt. Er ergänzt das Mangelhafte des Beweises. Der Inhalt und der Text sind beide nicht sicher, werden es aber durch die Verschmelzung und Vereinigung zu einem Resultate. Der substituirte Inhalt war noch nicht bekannt, schwebte aber in dunkeln Umrissen vor. Endlich aber ist der Inhalt ganz sicher geworden, aus dem Text wird nichts mehr bewiesen. Im Gegentheil das Widersprechende in diesem wird beseitigt, und soviel als thunlich, hinweggeschafft. Der Inhalt besiegt und überwindet den schwankend gemachten und unsichern Text. Wenn aber auch dieser der Ueberzeugung nach sicher ist, dann neutralisirt sich das exegetische Streben, und der Text ist wahrhaft unverständlich. Denn die andere Unverständlichkeit, die auf dem Mangel exegetischer Mittel zum Verständniss beruhet, ist nur eine scheinbare nur individuelle, sie urgirt keine Lösung, der Text ist nicht zugänglich. Unverständlich ist aber nicht das, was nur unzugänglich ist.

§. 398.

Ausserhalb aber eines Standpunctes, in wissenschaftlicher Uebersicht, der die Ergebnisse verschiedener exegetischer Bemühungen vorliegen, nimmt die Ansicht über die mannigfachen Bestrebungen eine andere Gestalt an. Der Grund für die Verschiedenheit der Resultate wird hier in der Mannigfaltigkeit und der verschiedenen Bildung und Organisation des menschlichen Geistes gesucht. Durch diesen hat sich der Gegenstand zum Dasein erschlossen, und der Reflex gewissermassen eine chromatische Gestalt angenommen. Schon in dem einfachen Texte und der Behandlung des objectiven, einfachen Inhalts stellt sich die Kraft des subjectiven Geistes heraus. Dieser ruft die Verschiedenheit der einfachen Auffassung hervor. In der Commentation dagegen stellt sich die subjective Ansicht vollkommen heraus, und sucht nur durch den Text einen Beweis für die Richtigkeit. Der Widerspruch zwischen dem Inhalt und dem Texte wird dadurch ausgeglichen, dass man diesem einen fremdartigen Inhalt supponirt, und aus dem Zufälligen, aus einer

angeblichen Verbindung, ihn sich bewiesen denkt. Eine Verbindung und eine leise Andeutung aus dem Texte auf den Inhalt wird substituirt und in solchem commentationellen Versuch der Widerspruch gelöst, und die Erkenntniss befördert. In dem Conjectural-Versuche aber wird, da eine Ausgleichung nicht denkbar ist, um den Widerspruch zu heben, Etwas geändert und umstaltet. Und da nach individueller Ueberzeugung der Inhalt sich als ein unveränderlicher ergeben hat, so wird gerade der Text, insofern er nicht ganz sicher erscheint, und schwankend gemacht wurde, verändert. Es wird dem Inhalt ein anderer Text substituirt, dieser zu Gunsten des andern verwendet. Insofern aber vom wissenschaftlichen Standpuncte diesen mannigfachen Bemühungen eine und dieselbe Absicht zu Grunde liegt, nämlich die Wiedererkennung des in unbewusster Unmittelbarkeit dunkel vorschwebenden Inhalts, so fallen sie alle gewissermassen zusammen, und da in jeder dieser Bestrebungen der Inhalt immer wiedererkannt und aufgefunden wird, so ist in Betreff der Beweiseskraft kein wesentlicher Unterschied zu machen.

§. 399.

Dieses über die Conjecturalversuche und über ihr Verhältniss zur Commentation im Allgemeinen. Wir kehren nun zu denen des Talmud's insbesondere zurück. In den Conjecturalversuchen wird, um den Widerspruch zwischen dem Inhalt und dem Texte zu heben, dieser nach seiner Natur entsprechend verändert, und mit jenem in Uebereinstimmung gebracht. Der Widerspruch aber entstehet anderwärts, insofern das Leben und die Ansicht sich unabhängig von dem Buche herausbildet und herausstellt, mehr durch das Buch selbst oder durch den approximativ wahren Inhalt desselben. Anders ist dieses im talmudischen Standpunct. Hier übte die Bibel unmittelbaren Einfluss auf's Leben, das Leben gestaltete sich durch historische und nationale Begebenheiten diesem homogen. Es war mit diesem verwandt. Aber durch die Fortentwickelung und Fortbildung des Lebens änderte sich auch der Umfang des Inhalts; der Verwandt-

schaft wegen aber, und theils wirklich, weil dieser nur ein Evolut der alten ursprünglichen Inhalts war, wurde er statt dieses ursprünglichen substituirt. Der Widerspruch war nun zwar, eben weil der sich aus dem Leben ergebende Inhalt wirklich nur eine nothwendige Folge des ersten ursprünglichen war, nicht schroffer und etwa durch Verschiedenheit grösser, aber er kam häufiger vor. Durch das Leben und neu eintretende Verhältnisse wurde der Umfang bedeutender und umfassender; es fand sich nicht Alles in der Bibel vor, was der Talmud darin erwartete, und gleichwohl sollte und musste es darin stehen. Der Widerspruch war häufig. Die Lösungsversuche waren nun zwar, nach der Grundansicht über die Bibel und ihre Sprache, mannigfacher und leichter, und ein Lösungsversuch war leichter zu Stande zu bringen; gleichwohl aber mussten hier und da Schwierigkeiten übrig bleiben. Andeutungen und Versuche zur Ausgleichung des Widerspruches fanden sich nicht immer vor, und der Widerspruch blieb ungelöst, der Text unverständlich. Nun ist zwar ein reeller Widerspruch, eine wahrhafte Unverständlichkeit, nicht gut denkbar; denn sie konnten vom talmudischen Standpunct aus geheimen unbekannten Motiven beigemessen werden, sie bleiben also nur immer scheinbar und individuell. Das Individuum und die individuelle Ansicht hatte dem biblischen Organ gegenüber keine Gültigkeit und musste also die Schuld auf sich nehmen. Ein Widerspruch der Schrift konnte leicht der schwachen kurzsichtigen Auffassungsgabe des Menschen zugeschrieben werden. Als individueller forderte er dann wieder keine Lösung. Aber derjenige Widerspruch, der aus dem Leben der Schrift gegenüber nach einer vollen Ueberzeugung sich ergab, wenn das Leben das lehrt, das in der Schrift enthalten sein sollte, und doch dort nicht vorkam, der kam häufig vor, und musste gelöst werden. Wenn aber eine Lösung nicht in der Commentation anwendbar schien, dann musste zur Conjectur geschritten werden. Die Conjectur aber war wiederum nicht wie anderwärts. In andern Büchern war der Text zum Theil unsicher, und daher einer Veränderung fähig, nicht so der biblische Text nach talmudischer Ansicht. Dieser war von Gott gegeben. Alles an und

in ihm war heilig; da durfte Niemand Hand anzulegen und zu verändern wagen. Der Widerspruch müsste also ungelöst bleiben, wenn der Talmud von seinem Standpunct aus, verwandt den commentationellen Versuchen, nicht Conjecturalversuche gemacht hätte. Sobald der Inhalt ihm sicher und traditionell erschien, dann schuf er sich gewissermassen einen Text nach seiner Art für denselben, indem er die natürliche und unnatürliche Bedeutung des Textes aufgab, und sich eine ganz fremde conjecturirte [1]. In anderen Conjecturalversuchen wird der Text, die äussere Form, in den talmudischen der Geist, die Bedeutung und Bezeichnung verändert. Wir wollen diese Versuche nun in diesem Abschnitt genauer betrachten.

§. 400.

Wenn wir aber bei der Commentation, allwo ein Inhalt dem Texte supponirt wird, nach der Natur und dem Wesen des Textes, dieselbe classificirten und behandelten, so müssen wir hier bei den Conjecturalversuchen, wo ein Text für den Inhalt creirt wird, nach der Natur des Inhalts, der selbstständig erscheint, dieselben classificiren und behandeln. Da hier nun nicht, wie oben, eine Satzbildung oder eine Vereinigung einzelner Glieder zu einem selbstständigen Ganzen möglich ist, so bleibt uns der Stoff nur in zwei Capiteln zu behandeln übrig. Im ersten nämlich betrachten wir den Inhalt nur an und für sich, für den ein Text geschaffen wird, und der mit demselben ausgeglichen werden soll. Im zweiten denjenigen, der über mehrere Gesetze sich erstreckt, oder eigentlich aus der Classification mehrerer Gesetze entsteht; nämlich denjenigen Inhalt, durch den es sich ergiebt, dass meh-

1) Die Schaffung einer neuen Bedeutung für ein Wort gehört in jeder andern Exegese in das lexicalische Gebiet, weil der Ausdruck doch immer als ein natürlicher oder individueller für das ganze Buch gehalten wird; in der talmudischen Exegese ist die Bezeichnung zufällig, nur für eine Stelle. Sie gehört nicht in das Lexicon. Der Sinn des Wortes ist eigentlich nur an dieser Stelle gewaltsam verändert.

rere Gesetze einer und derselben Classe angehören. In diesem Abschnitte wird nun, mit einem Worte, zwar für den Inhalt ein Text geschaffen, aber eben so gut auch umgekehrt, der Text ermittelt und bestimmt, oder vom talmudischen Standpunct aus, alle Eigenheiten desselben, auch die nicht durch commentationelle Wahrscheinlichkeit sich ergeben, aufgefunden und angegeben. Es sind also die Conjecturalversuche auch von dieser Seite das Entgegengesetzte der Commentation, indem diese den Inhalt beweist, jene den Text quodam modo bestimmen.

Capitel I.

Der substituirte Inhalt, die Gesetze an und für sich.

§. 401.

Der Inhalt, für den die Bedeutung im Text gesucht wird, muss sicher constatiren, wenn durch einen Conjecturalversuch ihm ein solcher gegeben werden soll. Er muss demnach nicht nur im Leben herrschend sein, sondern selbst entweder ausdrücklich überliefert worden, oder aber es muss von dem Texte sicher sein, dass er zu irgend einem Zwecke benutzt werden soll. Entweder nämlich, es ist von dem Inhalte, oder es ist von dem Texte überliefert, sie seien für einander zu deuten und zu verwenden; dann wird, ohne dass eine Verbindung sich nachweisen liesse, der eine immer für den andern verwendet. Natürlich beruht dann die Kraft des Beweises mehr in der Tradition, und der Text ist nicht sowohl ein Beweis- als ein Erinnerungsmittel für den Inhalt. Man knüpft daran, weil es so traditionell ist, den bestimmten Inhalt, und wird an seine Wahrheit erinnert. Selbstständig beweist der Text Nichts; er ist nur ein Mittel für die Erinnerung, eine Stütze. Wie die Wahrscheinlichkeit einer Conjectur im Texte den Inhalt nicht beweist, wohl aber bestimmt, und die Meinung bestärkt, so bestimmt sie auch nur innerhalb des Talmud's in Folge der Tradition den Inhalt, und bekräftigt wiederum die Wahrheit der Tradition. Grade wie in jeder andern

Exegese der substituirte Inhalt, so erzeugt im Talmud die Tradition sich selbst als ein Anknüpfungsmittel, und beweist sich daraus. Es ist dieses darum in der That nur mnemonisch, ein Anhalt für das Gedächtniss, und wenn man in den Text sich diese Andeutungen hineinträgt, und danach den Inhalt aufzeichnet, so ergiebt sich daraus eine Paraphrase. Insofern der Bibel in Allem und Jedem eine Absichtlichkeit beigelegt wird, so sind zwar auch diese mnemonische Anknüpfungsmittel zum Erweis für den Inhalt dienlich, und indem sie ihn andeuten sollen, so erweisen sie ihn auch; es sollte demnach wesentlich zwischen den Lösungsversuchen kein Unterschied stattfinden. Indessen in der Natur dieser Bezeichnung bleibt ein Unterschied. In dem einen beweist der Text gewissermassen selbstständig den Inhalt, man glaubt in gewissen Fällen diesen erst daraus zu erfahren; in dem andern bewies der Text nicht selbstständig; wenn der Inhalt nicht überliefert wäre, so könnte man ihn auch nicht wissen. Die Tradition musste ihn lehren.

§. 402.

Der tradirte oder substituirte Inhalt sollte untergebracht werden, und innerhalb dieser Versuche als in dem Texte sich befindlich ergeben. Der Text sollte sich demselben fügen. Aber der Text erschien dem Talmud unveränderlich, und litt auch nicht die kleinste Veränderung. Ihn hat Gott, so wie er ist, gelehrt und gegeben. Die Versuche zur Lösung mussten auf eine andere Weise vor sich gehen. Da der Inhalt nicht nothwendig an derjenigen Stelle, an die er nach natürlicher Wahrscheinlichkeit hingehört, stehen muss, sondern auch an einer fremden, auf irgend eine Weise nur damit verwandten, sich befinden kann, so hatte man eine Auswahl, und suchte sich eine geeignete Stelle für die Unterbringung des substituirten Inhalts. Geeignet aber schien die Stelle, wenn sie etwas anderes nicht zu bedeuten hatte, und sonst überflüssig war, oder wenn es durch die Tradition bekannt sein sollte, dass an dieser Stelle gerade der Inhalt bedeutet wird. Hier wurde nun der substituirte Inhalt vermuthet und gesucht, und wenn keine Beziehung und keine Verbin-

dung zwischen demselben und dem Texte vorhanden war, so conjecturirte man, dass irgend eine geheime Beziehung, die dem Menschen entging, stattfindet, und substituirte diesen Text, der sonst gar keine Beziehung hat, mit dem vermuthlichen Inhalt. Nicht also wird der Text selbst verändert und conjecturirt, sondern die Bezeichnung desselben. Und das mit Recht; denn anderwärts ist die Beziehung und Verbindung keine willkürliche und unbestimmte; sie stellt sich immer nach den Principien einer natürlichen Wahrscheinlichkeit heraus; sie kann nicht geändert werden; sollte daher ein Widerspruch gelöst werden, so musste, wenn die Lösung nicht anderweitig anging, gewaltsamerweise Hand an den Text gelegt werden; vom talmudischen Gesichtspunct aus aber, war gerade die Beziehung des Textes auf den Inhalt eine verborgene, die Bezeichnung eine ungewöhnliche; Gott spricht nicht wie der Mensch spricht, der geheime Verband und die Wirkung des Wortes im Reiche der Wirklichkeit fordert eine Bezeichnung, die nicht gewöhnlicher, nicht einfacher Art ist; der Text durfte also nicht geändert werden, wohl aber konnte eine beliebige Beziehung substituirt und conjecturirt werden.

§. 403.

Vergleichen wir nun diesen conjecturalen Lösungsversuch des Talmud's mit seinem commentationellen, so fallen sie allerdings zusammen. Es war ein ursprünglicher Hauptgrundsatz, dass die Schrift nicht in gewöhnlicher Sprachweise ihren Inhalt bezeichne. Also schon in der Commentation wurde hierauf Rücksicht genommen, und man glaubte durch ungewöhnliche Bezeichnung den suppositionellen Inhalt bedeutet. Dasselbe tritt nun wiederum in den conjecturalen Lösungsversuchen hervor. Schon in den commentationellen oder deraschistischen Verhandlungen stand der Text nicht immer nach natürlicher Auffassung mit dem Inhalt in gehöriger Verbindung; es konnte dieses nicht sein; denn da die Bezeichnung oder die Andeutung keine natürliche und gewöhnliche war, so konnte auch der Zusammenhang und die Verbindung des Inhalts mit dem Text, die durchschnittlich in der na-

ürlichen Bezeichnung oder der wahrscheinlichen Andeutung liegen, nicht eine gewöhnliche und natürliche sein. Es fallen demnach vom talmudischen Standpunct aus die deraschistischen mit den conjecturalen Versuchen zusammen, und beide unterscheiden sich durchaus nicht in der Methode ihrer Ausführung von einander. Denn der Text ist unveränderlich, und der Inhalt mit Absicht auf eine ungewöhnliche Weise ausgedrückt; die Versuche, die nun theils gegen den Text, theils gegen den Inhalt vorgenommen werden, müssen daher auf Eins herauskommen. Beide stehen sich unveränderlich schroff gegenüber, und können nur durch eine ungewöhnliche Verbindung vermittelt, durch eine unbekannte Beziehung identificirt werden. Diese Verbindung und diese Bezeichnung ist eine absichtliche in einer Planmässigkeit ausgeführte, involvirt darum stets eine gleichmässige Absicht, und bietet immer nur dieselbe Basis für die Lösungsversuche dar. Es kann immer nur für die Lösung ein unbekannter Zusammenhang substituirt werden.

§. 404.

Der Unterschied zwischen den commentationellen oder deraschistischen Versuchen und den conjecturalen, innerhalb des talmudistischen Standpunctes, ist daher weder wesentlicher Art, noch überhaupt qualitativ, und wenn man dennoch, anderen exegetischen Bestrebungen gegenüber, der Methode wegen, einen machen will, so würde er nur in der Kraft des Beweises liegen, den man für den substituirten Inhalt aufgefunden Der Unterschied würde, wenn ich so sagen darf, quantitativer Art sein. Wir haben oben im Derasch schon dargethan, dass die Verbindung, oder besser die Bezeichnung des substituirten Inhalts, durch den Text, zwar eine ungewöhnliche und nicht natürliche wäre; gleichwohl aber läge in ihr etwas Pikantes, Bizarres, Geistreiches, Etwas, das sich wie von selbst dem Geiste einprägt. In der stetigen Anwendung der einmal aufgefundenen Bezeichnung verlor zwar dieselbe ihr Gefälliges und Auffallendes, denn was an der einen Stelle pikant und geistvoll in seiner Combination erscheint, ist dieses keinesweges an einer andern;

sie artete in einen leeren Formalismus aus; die Bezeichnung erschien sonach oft als eine zufällige, willkürliche. Aber gerade durch die Anwendung und Einprägung, durch die Wiederholung gewann sie das an Wahrscheinlichkeit, was sie durch die veränderte Stellung in ihrer Bezeichnung einbüsste und verlor. Der Text hatte theils durch das auffallende Wesen, theils durch die Anwendung eine gewisse Wahrscheinlichkeit in der Bezeichnung des Inhalts noch immer für sich. Wenn aber auch ein solcher Text fehlte, was aber eigentlich nur sehr selten vorkommen konnte, dann musste zur Conjectur geschritten werden. Diese hatte daher auch nicht einmal diese Wahrscheinlichkeit des Beweises für sich; der Text bewies eigentlich gar nichts mehr. Es ist genug, dass er nicht widerstrebte; und er widerstrebte nicht; denn die Möglichkeit der Andeutung ist gegeben. Es wäre denkbar, dass die Schrift diesen Inhalt ohne jeden Zusammenhang bedeutete und lehrte. Von dieser Annahme aus musste man jedoch bald weiter sehreiten. Der Inhalt, der supponirt wurde, musste nach der individuellen Ueberzeugung mit Absicht und mit vollem Bewusstsein in der Bibel ausgedrückt sein; das Leben und die nationale Entwickelung legte diese Ansicht vor, und von ihr konnte innerhalb des talmudischen Standpunctes nicht abgewichen werden. Die Bibel also durfte nicht nur nicht entgegen sein, sie musste es sogar andeuten. In dieser Unwahrscheinlichkeit der Bezeichnung war also gleichwohl der eigentliche Ausdruck gesucht, und nach geheimen, unbekannten Motiven gerechtfertigt. Damit sie aber doch Etwas beweise, und sich selbstständig aus dem Texte ergebe, damit sie dennoch eine Wahrscheinlichkeit von einer andern Seite sich erringe, musste ihr ein traditionelles Element beigelegt werden. Sie musste altersher überliefert sein, und erst dann hatte sie Bedeutung für die Exegese. Die Bezeichnung wurde also nur zu einem mnemonischen Zeichen, an das dieser Inhalt geknüpft war. Es unterscheidet sich also demnach der talmudische Conjectural-Versuch von dem Derasch darin, dass in diesem der Text mehr Beweiseskraft hatte, der Inhalt aber weniger prägnant hervortrat; in jenem umgekehrt, dass weniger oder gar keine Wahrscheinlichkeit in dem Beweise lag, das

traditionelle Element aber mehr vorherrschte. An und für sich aber waren die Versuche wesentlich gleich. —

§. 405.

Wir verweisen demnach für die Ausführung der talmudischen Conjectural-Versuche ganz auf die Behandlung des Derasch's, den wir im vorigen Abschnitt dargestellt haben. Alle Versuche, die dort zur Lösung des Widerspruchs zwischen dem Inhalt und dem Text gemacht wurden, treten auch in den Conjectural-Versuchen auf. Der Unterschied liegt nur darin, dass sie dort, wie gesagt, mehr Beweiseskraft und Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit des suppositionellen Inhalts in sich tragen, der Inhalt also scheinbar aus dem Text hervorgeht; hier weniger Wahrscheinlichkeit in der Andeutung und Bedeutung liegt, dagegen die Bestimmung des Gesetzes und die Verhandlung gewissermassen traditionell ist. Der substituirte Inhalt sucht sich im Text eine Stelle, an die er sich anlehnt, auf die er sich stützt, die er auf sich bezieht. Diese Stelle steht nach denselben Principien mit dem Inhalt in Verbindung, die im Derasch hervortreten; nur dass sie hier nicht so gefällig, auffällig und einleuchtend sind, als dort. Es wird auch hier der Text an und für sich zuerst dafür verwendet, dann das Verhältniss einer Stelle zu einer andern und das sich ergebende Resultat. Doch tritt hier in dem Conjectural-Versuch, durch die Unsicherheit der Beweiseskraft und das Schwankende der Verbindung, die gesetzmässige Ausbildung der Satzbildung nicht so schroff hervor; da als Basis der Verhandlung immerhin die Tradition blieb. Es fällt darum die in dem vorigen Abschnitte gemachte Theilung, ob die Begriffe sich zu einem neuen Ganzen fügen, oder die Sätze nur sich mit einander vermitteln, hier in Eins zusammen. Es kommt nur in Betracht, ob der Text selbstständig, oder die Beziehung auf eine andere Stelle für den Inhalt verwendet wird.

§. 406.

Im Text selbst wird, wie oben, der Pleonasmus, wenn keine weitere Bezeichnung vorhanden war, nach

der Tradition, für den Inhalt benutzt. Der Pleonasmus kann theils wirklich vorhanden sein, oder aber dadurch entstehen, dass bei Umschreibung Manches erspart worden wäre. War kein Pleonasmus da, so wird die auffallende, ungewöhnliche Redeweise benutzt. War auch diese nicht, so wurden die oben angeführten, anderweitigen Versuche zur Lösung verwendet. Die besondere Anführung halten wir hier nicht für nöthig. Im Durchschnitt und im Allgemeinen wurde jedoch hauptsächlich der Pleonasmus verwendet; denn da man füglich an Alles und Jedes im Texte den Inhalt reihen konnte, weil in solcher Weise Alles und Jedes geeignet schien, so musste natürlich das, was gewählt werden sollte, augenfällig, es musste überflüssig und entbehrlich sein.

§. 407.

Ebenso ferner, wie im Derasch, war auch hier das Resultat, das sich aus dem Verhältniss eines Satzes zum andern ergiebt, verwendet worden. Nur tritt die streng logische Gesetzmässigkeit der Satzbildung nicht hervor, da die Andeutung sich nicht als wahrscheinlich ergiebt, und nur das traditionelle Element vorherrscht. Es liegt sogar, wenn der Lösungsversuch aus dem Kreise des Derasch's herausgetreten ist, und zu dem der Conjectur umgeschaffen wird, eine Nothwendigkeit vor, dass das Resultat der Satzbildung kein sicheres sei; weil es sonst, da in der Satzbildung gewöhnlich der Inhalt nicht sowohl angedeutet, als bezeichnet ist, diesem nicht angehören dürfte. Es muss die Bezeichnung schwankend und unsicher sein, und nur dann wird es eben dadurch ein Conjectural-Versuch, der in der Tradition seine Wahrscheinlichkeit wiederum erhält. Es sind also solche Conjectural-Versuche unsichere Satzbildungen und schwankende Resultate aus dem Verhältnisse der Sätze, die nur durch das traditionelle Element sich behaupten, dem natürlichen Richtigkeitsgefühl aber gewagt erscheinen [1].

1) cf. §. 372.

In der Form jedoch unterscheiden sie sich wenig von den Verhandlungen des Derasch's.

§. 408.

Die Unwahrscheinlichkeit des Zusammenhanges zwischen dem Inhalt und dem Texte und die der Andeutung, die das eigentliche Wesen der Conjectural-Versuche des Talmud's ausmacht, beruhet, natürlicherweise, auf sehr verschiedenen Ursachen. Ein dunkeles Richtigkeitsgefühl und die Gewalt der objectiven Erscheinung in ihrer approximativen Wahrheit macht sich der Grundidee in der subjectiven Auffassung gegenüber geltend, und was zu sehr davon abweicht und eine allzugrosse Unnatürlichkeit in sich trägt, involvirt eine Unwahrscheinlichkeit in sich, und setzt den Widerspruch. Muss solcher Widerspruch dennoch in einer consequenten Beharrlichkeit gelöst werden, und werden die Lösungsversuche trotz dieser Unnatürlichkeit angewendet, dann gerathen dieselben in das Bereich der Conjectur. In der Regel ist dieses der Fall, wenn der Inhalt nicht besonders zum Texte gehört. Zwar wird selbst in den commentationellen Versuchen, was für den einen entbehrlich ist, für einen andern Inhalt verwendet [1]; aber ein gewisser Zusammenhang, der wenn auch nichts anderes, doch mindestens etwas Auffallendes in sich schliesst, muss sich herausstellen. Wenn aber auch dieser fehlt, dann gehört in der Regel der Versuch nur der Conjectur an, und stützt sich auf die Tradition und die einmalige Ueberzeugung davon. So ist darum Grundsatz [2]: שאינו צריך לגופו לגלוי בעלמא „was nicht zur Sache (zur behandelten) gehört, ist in der Regel ein Ausweis." Es deckt uns den Gegenstand auf, und erinnert uns daran. Es ist kein Beweis mehr, sondern nur ein mnemonisches Mittel zur Fixirung des Inhalts.

1) cf. §. 322.
2) כריתות לשון למודים pag. 23, 2.

§. 409.

Aber auch wenn überhaupt der Text für deraschistische Auslegungen nicht geeignet erscheint, werden die Lösungs-Versuche nur als Conjecturen betrachtet. So etwa wenn die Verse eine Zeit vor der Offenbarung behandeln. Sie haben dann, weil sie in der göttlichen Offenbarung noch nicht von Gott gelehrt und gegeben erschienen, nicht diese erhabene, vieldeutige Form, um Alles urgiren, und für den Inhalt verwenden zu können. Sie haben, nach der Natur der Sache, noch nicht die Absichtlichkeit und Planmässigkeit, und folglich nicht die Bestimmtheit und Sicherheit, um daraus zu deuten, und die Ausgleichungs-Versuche, denen sie als Basis dienen, gehören, wenn die Verse nicht gar zu deutlich den Inhalt besprechen und angeben, mehr der Conjectur an. Was deutlich aber zu nennen ist, hängt von dem Gutachten des Talmud's ab, und darum ist dieser Grundsatz, wie wir ihn bereits oben dargestellt haben [1]), sehr unbestimmt und vage.

§. 410.

Da diese Versuche der talmudischen Conjectur sich wesentlich nicht unterscheiden von der deraschistischen Auslegung, und mit dieser zusammenfallen, so führen wir hier keine besondere Beispiele und Belege an. Wir verweisen in Allem auf die im Derasch angeführten Beispiele [2]), von denen manche den Conjectural-Versuchen zum Theil schon angehören, indem eine strenge Scheidung dieser in einander laufenden Versuche von unserm Standpunct aus eben so wenig möglich ist, als von Seiten des Talmud's. Denn so wie in dem unbewussten Streben nach Erkenntniss vom talmudischen Standpuncte aus zwischen den Lösungs-Versuchen kein Unterschied gemacht werden kann, so kann auch nach Art und Weise

1) cf. §. 294.
2) cf. §. 324 bis §. 328.

der Verschiedenheit nach Methode dieser Exegese von dem wissenschaftlichen aus kein Unterschied gemacht werden. Die Versuche sind nur in der Kraft des Beweises verschieden, und da diese nach individueller Ansicht sich verschiedentlich und von verschiedenem Werth zeigt, so ist ein Unterschied nicht mit Entschiedenheit zu machen. In der Form und in dem Wesen sind sie einander gleich, und darum übergehen wir auch die Ausführung in Beispielen.

II. Capitel.

Die substituirte Beziehung der Gebräuche und Gesetze zu einander.

§. 411.

Die Verwandtschaft und die Beziehung der Gesetze und Gebräuche auf einander kann nach subjectiver Ueberzeugung ebenfalls bestimmt, bekannt und substituirt sein, und fordert einen Text, der für dieselbe verwendet werden soll. Es ist also hier eine Conjectur nothwendig für dieses supponirte Verhältniss; es soll dieses nachgewiesen werden, und Lösungs-Versuche müssen gemacht werden, um es zu bewerkstelligen. Die Beziehung der Gesetze und Gebräuche zu einander kann aber keine andere sein, als dass sie eine gemeinschaftliche Gesetzbestimmung mit einander haben. Denn da die Gesetze nicht mehr auf dem Wege der Deduction in Betreff des substituirten Inhalts von einander abgeleitet werden können, so stehen sie nicht mehr in einer verständigen, logischen Beziehung zu einander; wenn aber gleichwohl eine Beziehung zu einander constatirt, die in dem Texte nachgewiesen werden soll, so kann diese keine andere sein, als eine gleichmässige Bestimmung trotz einer gänzlichen Unähnlichkeit. Eine Bestimmung, die an dem einen Gegenstande sich vorfindet, an einem andern aber nicht, würde bei einer Unähnlichkeit und Verschiedenheit der Gegenstände keine Beziehung geben. Es muss also eine und dieselbe Be-

stimmung von verschiedenen und unähnlichen Gesetzen constatiren und zwar mit Sicherheit, und daher traditionell sein. Dass sie nun bei verschiedenen und unähnlichen Gesetzen oder Gegenständen stattfindet, soll conjecturaliter in dem Texte nachgewiesen werden. Unter einer Beziehung der Gesetze und Gebräuche zu einander, die traditionell ist, und in einem Conjectural-Versuch bewiesen werden soll, ist also durchaus nur die gleichartige Bestimmung in Betreff eines Gesetzes zu verstehen. Es gehören verschiedene und unähnliche Gesetze oder Gegenstände einer Kategorie, Classe oder Gesetzbestimmung an, und dieses soll nachgewiesen werden. Es heisst daher solcher Versuch גזרה שוה, Geserah schawah, „gleiche Classe" [1]), weil verschiedene Gesetze und Gebräuche einer Classe angehören, und dieses im Texte nachgewiesen werden soll. Wir werden sie traditionelle Analogie nennen.

§. 412.

Der Inhalt in Betreff dieser gleichen Bestimmung verschiedener Gesetze und Gebräuche stand zwar nach der Tradition und der subjectiven Ueberzeugung fest; aber es sollte in der Bibel stehen, denn es war ein Theil des Gesetzes, und musste also darum dort nachgewiesen werden. Maimonides sagt darüber sehr treffend in seiner Vorrede [2]) לכן מע כונהא אמריוה ולא אכ֗תלאף֗ פיהא מן חכמה֗ אלכלאם אלמנזל אנה אסת֗כרג֗ מנה הדה֗ אלתאסיר בוגוה מן אלקיאסאת ואלאסנאדאת ואלתלויחאת ואלאשאראת אלואקעת פי אלנץ „aber auch bei dieser deutlichen Anzeige, (der Gesetze), über welche doch kein Streit vorherrschte, (war

1) Die talmudischen Commentatoren wollen גזרה für Wort nehmen, und leiten diese Benennung her von der Gleichheit der Wörter, die einem solchen Versuche nach den folgenden §§. zu Grunde liegt. Indessen es ist nicht gerade Gleichheit der Wörter, sondern eben so auch der Sätze, auf die sich dieser Versuch stützt, und גזרה ist nicht Wort, sondern Classe. —

2) באב מוסי a R. Mose Maimonide ed. Pocockius. Oxoniae 1655. pag. 39.

zu beweisen), dass aus dem weisen, geoffenbarten Wort deren Andeutung hervorgehe, auf die Weise der Vergleichung, der Verbindung, der Anspielung und Andeutung in dem Texte.“ Die Schrift musste andeuten, und aus ihr musste bewiesen werden, dass die Gesetze oder Gegenstände eine gegenseitige Beziehung zu einander haben, dass sie eine und dieselbe Gesetzbestimmung theilen, einer und derselben Classe oder Kategorie angehören. Da aber zwischen dem Texte und diesem Inhalt nicht immer ein einleuchtender Zusammenhang vorhanden ist, um daraus zu beweisen, so wird auch ein solcher conjecturirt, der zunächst nun, um eine Sicherheit zu erhalten, sich auf die Tradition stützt. Das traditionelle Element ist dann vorherrschend. Es ist also eine zweifache Art der Andeutung für die Gleichheit zweier Gesetze oder Gegenstände möglich, nämlich wenn es auf deraschistische Weise geschieht, wenn die Andeutung sich von selbst ergiebt; das Traditionelle braucht in diesem Falle nicht in sicherm Wissen zu constatiren; oder aber wenn die Gleichheit nach der Natur eines talmudischen Conjectural-Versuches zu beweisen stehet, der also traditionell ist, und bestimmten Sätzen unterliegt. Jener Beweis gehört zwar dem Derasch an; da aber der Lösungs-Versuch die Gleichheit der Gesetze und Gebräuche in Betreff einer Gesetzbestimmung betrifft, und dieselben Grundsätze bei dem einen wie bei dem andern stattfinden, so haben wir ihn hier nach dem Conjectural-Versuch zu behandeln uns vorgesetzt. Zuerst also der Conjectural-Versuch bei einer traditionellen Gleichheit in Betreff zweier Gesetze.

§. 413.

A.

Dass die Gesetze oder Gegenstände einer und derselben Bestimmung unterworfen sind, war in der Regel traditionell. אין אדם דן גזרה שוה א׳א׳כ קבלה מרבו ורבו מרבו עד משה רבנו „man kann den Beweis für eine tradionelle Analogie nicht führen, nur wenn man sie überliefert bekommen hat von dem Lehrer, und dieser von dem seinigen, bis Moses Aller Lehrer.“ Um diese Analogie nun in dem

Texte nachzuweisen, suchte man zwischen den Gesetzen eine Gleichheit zu ermitteln. Man suchte eines oder mehrere Wörter, die in beiden Gesetzen vorkommen, und daran knüpfte man die tradirte Gleichheit der Gesetze. Dieses Wort oder diese Wörter brauchten aber in keiner Weise die zu bedeutende, beiden gemeinsame Bestimmung, nach einer natürlichen oder mindestens ungewöhnlichen doch einleuchtenden Bezeichnung, zu enthalten. Wenn auch gar kein Zusammenhang zwischen denselben und diesem substituirten Inhalt zu finden war; sobald diese Wörter keine anderweitige bekannte Bedeutung hatten, so nahm man an, dass sie, weil sie in beiden Gesetzen vorkommen, die Gleichheit und Verwandtschaft derselben andeuten, und auf die tradirte gemeinsame Gesetzbestimmung anspielen. Damit nun aber hier nicht das Willkürliche, was doch unvermeidlich wäre, zu sehr hervortrete, musste ein traditionelles Element vorhanden, und solche Andeutungen von dem Lehrer überkommen sein. Es hiess: die Zahl solcher Andeutungen wären auf Sinai gegeben, und überliefert worden. Selbstständig durften sie nicht gemacht werden.

§. 414.

Wenn aber auch nun in solcher Andeutung kein weiterer Beweis lag, und die Tradition sich nur durch sich selbst geltend machte, so änderte sich doch bald die Ansicht darüber. Das Wort war überflüssig, und erhielt durch den substituirten Inhalt die eigentliche Bedeutung. In der Bibel war nun absichtlich, ohne dass man den Zusammenhang nur irgendwie sich denken kann, derselbe bedeutet. Was also anfangs nur Anknüpfungsmittel war, den Inhalt daran zu reihen, gewissermassen nur mnemonisch, das wurde bald zu einem vollständigen Beweis. Wenn daher nach individueller Ueberzeugung von einer Meinung der substituirte Inhalt bestritten wurde, so muss dieser Beweis widerlegt werden. Es musste für das Wort, oder die überflüssigen und entbehrlichen in beiden Gesetzesstellen gleichen Wörter ein neuer Inhalt gesucht und gefunden werden, so dass sie nicht mehr entbehrlich der entgegengesetzten Meinung zum Beweise dienen. So

fällt, selbst bei traditionellem Inhalt, die Verhandlung der Geserah schavah dennoch einem Controvers anheim, dem wir so oft im Talmud begegnen. Die Tradition wurde selbst bestritten, und schwankend gemacht, und sie von einem andern, der sie überkommen haben will, anzunehmen, dagegen streitet oft die individuelle Ueberzeugung. Oder aber, wenn der Inhalt auch sicher war, wurde darüber verhandelt, ob er diesen oder andern Wörtern anzulehnen ist. Und eben so war es der Fall, wenn gewisse bestimmte Wörter für eine Begründung überliefert wurden; es konnte wiederum darüber eine streitge Meinung vorherrschen, ob diese oder eine andere Tradition, dieser oder ein anderer Inhalt, daraus bedeutet werden sollte. Ueber alle solche Fälle kommen im Talmud Controverse vor [1]; und obgleich der Inhalt oder die Gesesah schavah traditionell war, entstanden dennoch darüber streitige Ansichten [2].

§. 415.

Das Hauptwesen der Geserah schavah besteht nun in einem traditionellen Element, die Form und die Begründung desselben aber darin, dass in beiden Gesetzesstellen, die nach der subjectiven Ueberzeugung eine und dieselbe Bestimmung theilen sollen, sich gleiche Wörter vorfinden, die an und für sich zwar in keiner Weise mit dem zu bedeutenden Inhalt in Beziehung stehen, im Allgemeinen aber die Verwandtschaft und Aehnlichkeit beider Gesetze andeuten. Und hieraus wird dann mit einer sichern Wahrscheinlichkeit, die sich durch die Grundansicht über die Planmässigkeit, Vieldeutigkeit und wunderbaren, geheimnissvollen Ausdrucksweise der Bibel bis zur Evidenz steigert, geschlossen, dass die überlieferte Gesetzbestimmung, diese angedeutete Verwandtschaft, die gleichen Wörter bekunden und bedeuten. Diese Andeutung

1) Schebuoth 4, b.

2) Mit dieser Darstellung ist nun der so oft gerügte Einwand, wie über eine Tradition sich noch streitige Ansichten erheben können, genügend widerlegt. Cf. מדות אהרון ,של״ה und Tosifath an vielen Stellen vom ש״ש porta 9. citirt.

ist ursprünglich oder an und für sich etwas Conjecturelles, in welcher dem einfachen Sinn des Textes Gewalt angethan wird dem sichern Inhalt gegenüber; sie gelangt aber durch die beständige Ausübung und das traditionelle Element zu einer positiven Gewissheit. Angeführt wird im Talmud die Geserah schawah in der Regel mit den Worten: ונאמר להלן -- נאמר כאן „es heisst hier — und heisst anderwärts"; oder es werden bloss die Wörter genannt.

§. 416.

Wir führen dafür ein Beispiel an [1]. Die Schwägerin zieht zum Symbol der Entlassung dem Levir den Schuh vom Fusse, und zwar vom rechten. Dieser Satz wird in der Bibel folgenderweise wiedergefunden. Es heisst Deuter. 25, 9.: „und sie ziehe den Schuh von seinem Fusse", und in Levitic. 14, 25.: „und der Priester lege — auf den Zehen seines rechten Fusses". Das רגלו, das in beiden Gesetzesstellen vorkommt, zeigt, dass beide Gesetze eine Verwandtschaft mit einander haben, und diese ist, dass wie bei dem letzten, so auch bei dem ersten der rechte Fuss gemeint sei. — Man kann in diesem Falle zwar auch annehmen, dass unter dem Worte „Fuss", von welchem beide Gesetzbestimmungen ausgesagt sind, wie in dem einen Gesetze, so in dem andern der rechte gemeint sei. Es ist aber diese Bedeutung nicht als die wesentliche Bezeichnung zu betrachten, wie sich dieses aus einem גלוי מלתא [2] herausstellen würde, sondern als eine zufällige nur für diese Sätze. Es hätte eben so gut ein anderes Wort für die Bezeichnung dieser Verwandtschaft dienen können; wie dieses aus unzähligen Stellen zu ersehen ist. Wenn indessen, wie in unserer Stelle, die Bezeichnung der Andeutung auch an und für sich eine innere Wahrscheinlichkeit hat, so hat die Begründung auch eine commentationelle Seite, und wird dadurch als Beweis um so sicherer

1) Jebamoth 104, a.
2) cf. §. 152.

§. 417.

In der Regel werden gleiche Wörter in beiden Gesetzesstellen aufgesucht, die als Basis und Begründung der traditionellen Analogie dienen. Wenn indessen solche sich nicht vorfinden, so verwendete man solche Wörter dazu, die eine Begriffs-Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit einander haben. Dieser Grundsatz wurde allererst in der Schule des R. Ismael angewendet, und zwar bei folgender Gelegenheit. Von dem Aussatze der Häuser heisst es bei dem erstmaligen Verschliessen ובא הכהן „der Priester komme", und bei dem abermaligen ושב הכהן „der Priester komme wieder", und beide Wörter [1]) werden zur Begründung einer traditionellen Analogie verwendet, weil in beiden der Begriff „kommen" involvirt liegt. Der Satz wurde in den Worten ausgesprochen: זו היא שיבה זו היא ביאה „dasselbe ist wiederkehren, dasselbe ist kommen". Es sind also die Begriffe gleich, und sie zeigen auf die Verwandtschaft der Sätze; man wird genügend durch das eine Wort an das andere erinnert, um mnemonisch die gemeinsame Gesetzbestimmung daran knüpfen zu können. Dieser Satz wurde häufig angewandt, und gewöhnlich mit Anführung dieser Phrase. Es versteht sich übrigens von selbst, wenn gleiche und gleichlautende Wörter, die verwendet werden konnten, vorhanden waren, dass man solche dann andern vorzog [2]).

§. 418.

Die Wörter, die für die Begründung einer traditionellen Analogie verwendet wurden, mussten, wie oben gesagt, um das Willkürliche zu vermeiden, und dem Beweise eine innere Kraft zu geben, an und für sich eine Schwierigkeit haben, die dann durch die untergelegte Bedeutung des substituirten Inhalts aufgehoben wird.

1) הכהן scheint entweder über das folgende וראה, nicht entbehrlich zu sein, oder nicht selbstständig und auffällig genug, um daraus beweisen zu können.

2) הליכות עולם pag. 145.

Jede Schwierigkeit ist aber entweder subjectiv oder objectiv. Die subjective aber kann gerade, weil ihre Bedeutung nur dem Menschen unbekannt ist, nicht zum vollständigen Beweise dienen. Es bleibt also nur für die Begründung der traditionellen Analogie, die nach talmudischer Ansicht objective Schwierigkeit. Sie bestehet in einem Pleonasmus oder in sonst einer auffallenden Ausdrucksweise [1]). Diese wird zur Begründung gebraucht, und fällt, insofern sie bestritten, oder die Unwahrscheinlichkeit einer traditionellen Analogie aus innern Gründen bewiesen wird, einem weitläufigen Controvers anheim. Es kann, wenn der Pleonasmus oder das Auffallende entschieden ist, für denselben ein anderweitiger Inhalt aufgesucht werden, wodurch der Beweis gänzlich annihilirt ist, oder wenn nicht, die Analogie anderweitig widerlegt werden, so es nach Umständen zulässig ist. Es sind demnach in Betreff des Conjecturalbeweises für die traditionelle Analogie drei Fälle zu unterscheiden; entweder nämlich der Conjecturalbeweis ist unwiderlegbar, was im Talmud למדין ואין משיבין heisst „man leite ab, und wende Nichts dagegen ein"; oder er ist wirklich widerlegt: אין למדין כל עיקר „man leite gar Nichts ab"; oder endlich, er ist widerlegbar, doch so lange er nicht anderweitig widerlegt ist, hat er seine volle Kraft: למדין ומשיבין „man leite ab, doch widerlege man auch".

§. 419.

Von der Wichtigkeit und Bedeutsamkeit des aufgefundenen Pleonasmus oder der auffallenden Schwierigkeit aber hängt die Kraft und die Widerlegbarkeit des Beweises ab. Insofern nämlich für den Pleonasmus oder die Schwierigkeit keine andere Bedeutung aufgefunden wird, so scheint es nur zu klar, dass damit der substituirte Inhalt angedeutet wurde. Aber auch von der Grösse und dem Umfang des Pleonasmus hängt die Kraft des Beweises und die Widerlegbarkeit ab. Es giebt nämlich auch hier dreierlei Stufen. 1) wenn an beiden Gesetzesstellen

1) Baba Kama 63, a.

Wörter entbehrlich sind, die einander entsprechen, oder wenn an **einer** Stelle ein dergestalt hervorragender Pleonasmus sich vorfindet, dass damit auch die andere betheilt werden kann, (von welchem weiter unten); 2) wenn nur an einer Stelle ein Pleonasmus, und zwar ein nicht hervorstechender, sich vorfindet; 3) und wenn der Pleonasmus an beiden Stellen nicht mit Entschiedenheit hervortritt. Der Pleonasmus erster Art heisst im Talmud: מופנה משני צדדים „entbehrlich von beiden Seiten"; der der zweiten Art מופנה מצד אחד „entbehrlich von einer Seite"; und der der dritten Art אין מופנה כל עיקר „gar nicht entbehrlich".

§. 420.

Ueber die Folgen und Bedingungen dieser gradaten Kraft des Pleonasmus herrscht eine Meinungs-Verschiedenheit zwischen R. Ismael und den Weisen vor, und keine der Ansicht war so allgemein recipirt, dass wir etwa berechtigt wären, die andere zu übergehen. Die Meinung der Weisen, als die der Mehrzahl, war zwar, was die Praxis des streitigen Falles betrifft, angenommen, aber ob auch aus demselben Grunde, oder ob vielleicht andere uns unbekannte Ursachen die Annahme rechtfertigten, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Wir müssen daher beide Meinungen anführen. Aber auch über die Auffassung derselben herrscht der Dunkelheit des Ausdruckes wegen eine Verschiedenheit vor [1]), und wir müssen wiederum sie nach jedweder Auffassung darstellen. In Samuel's Namen stellt dessen Schüler R. Jehudah die Meinungs-Verschiedenheit folgenderweise dar: beim Pleonasmus erster Art stimme R. Ismael mit den Weisen überein, dass der Beweis gar nicht widerlegbar sei, und eben so bei dem dritter Art, dass er keiner Widerlegung bedarf; er habe **gar keine** Bedeutung. Sie streiten nur bei dem zweiter Art; R. Ismael meint: auch dieser sei, wie der der ersten Art, nämlich unwiderlegbar, und die Weisen meinen: er sei nur dann, wenn

1) Nidah 20, b.

sich aus innern Gründen Etwas nachweisen lässt, dass die Analogie verdächtigt, widerlegbar [1]). Rab Acha, Raba's Sohn, dagegen fasst die dargestellte Meinungs-Verschiedenheit anders auf; der streitige Punct sowohl, als die, in welchem R. Ismael und die Weisen übereinkommen, seien zwar ganz richtig angegeben, nur sei das Resultat bei einem Pleonasmus dritter Art nicht, dass der Beweis keiner Widerlegung bedarf, und ohnehin widerlegt sei, sondern nur, dass er nur dann, wenn sich eine innere Unwahrscheinlichkeit in der Analogie darbietet, als widerlegt zu betrachten sei. Es ist demnach nach jeder Auffassung in der Meinung des R. Ismael zwischen einem Pleonasmus erster und zweiter Art, und nach Rab Acha auch in der der Weisen zwischen dem der zweiten und dritten Art kein wesentlicher Unterschied. Doch unterscheiden sie sich darin, dass, wenn für dasselbe Resultat zwei Beweise verschiedener Art vorliegen, man den der ersten Art dem der zweiten, und den der zweiten dem der dritten vorzieht. Denn insofern der Pleonasmus umfangreicher ist, so ist er geeigneter für die Verwendung, und weniger widerlegbar. Die Schrift hat dann wahrscheinlich diesen für die gemeinsame Gesetzbestimmung verzeichnet.

§. 421.

Als einen Pleonasmus erster Art haben wir auch bezeichnet, wenn derselbe an einer Gesetzesstelle sehr hervorstechend ist. Wenn etwa dieselben zwei Wörter [2]) an beiden Stellen vorkommen, an welche die traditionelle Analogie gereihet wird, und dieselben nur an einer Stelle wirklich entbehrlich sind, dann ist doch ein solcher Ausweis eben so unwiderlegbar, als der der ersten Art. Es heisst im Talmud: שדי חד אלמד וחד אמלמד והוה ליה גורה

1) Nach beiden Meinungen soll nur das Gesetz, bei welchem der Pleonasmus vorkommt, von dem andern abgeleitet werden; nicht umgekehrt. Nasir. 48, a u. b. — Doch bedünkt uns dieser Grundsatz nicht ganz sicher, und dürfte an vielen Stellen Widerspruch finden. Cf. תחלת חכמה pag. 13, a. und יבין שמועה.

2) Auch finden sich ganze Sätze. Baba Meziah 41, b. scheint ein Pleonasmus dritter Classe zu sein.

שוה „wirf eins (Wort) auf den Satz, der da abgeleitet werden, und eins auf den, von dem abgeleitet werden soll, so giebt dieses (die Theorie) einer Geserah schawah“. Der doppelte Pleonasmus auf der einen Seite wird vertheilt, so dass der Beweis vollständig wird. Und da es nun zwei Wörter sind, die in beiden vorkommen, wenngleich sie an der einen Stelle nicht entbehrlich sind, treten sie doch um so leichter als ein mnemonisches Zeichen, indem sie in die Augen fallen, hervor, und die Gleichheit und Verwandtschaft der Gesetze wird durch sie genügend hervorgehoben und bedeutet [1]).

§. 122.

Wir bringen dafür ein Beispiel, das ohnehin sehr lehrreich ist [2]). Ein Unbeschnittener, d. h. ein Priester, dessen Brüder in Folge der Beschneidung gestorben sind, und der also nicht hat beschnitten werden können, darf die Hebe nicht essen. Es steht demnach die Hebe in Einer Kategorie mit dem Passahopfer, und soll also durch eine Geserah schawah dorther ermittelt werden. Vom Passahopfer heisst es ausdrücklich Exod. 12, 49.: „ein Unbeschnittener darf davon nicht essen“, und dabei stehen die Wörter תושב ושכיר 12, 49.; dieselben Wörter stehen auch bei den Verordnungen über die Hebe, Levitic. 2, 10., und sie bedeuten die Gleichheit und Verwandtschaft der beiden Gesetze in Betreff des Unbeschnittenen. Gegen diesen Beweis wird eingewendet, dass weder das eine noch das andere Wort im Hebegesetze entbehrlich sei. Unter תושב nämlich nach dem einfachen Wortsinn versteht man entweder einen, der für immer, oder

1) Dass diese Wörter gleicher Bedeutung sein müssen, wie manche Erklärer es meinen, weil sonst, nach diesem Verfahren, (indem man immer doch nicht dasselbe Wort herüberbringt), keine traditionelle Analogie herauskomme, ist in dem Talmud nicht erwähnt, und auch nicht anzunehmen; weil, wie wir es dargestellt haben, die Vertheilung sich nur auf den Pleonasmus bezieht, zur Bekräftigung des Beweises, die Bezeichnung der Gleichheit aber in den an beiden Stellen zugleich vorkommenden Wörtern liegt.

2) Jebamoth 70, a.

einen, der für eine bestimmte Zeit gemiethet ist, beide sind damit zu bezeichnen; unter שכיר dagegen nur einen solchen, der für eine bestimmte Zeit gemiethet ist. Hätte die Schrift nun nur eines dieser beiden Wörter niedergeschrieben, so würde man nur darunter einen für bestimmte Zeit Gemietheten verstanden, und diesem den Genuss der Hebe untersagt haben, weil es wahrscheinlich ist, dass nur ein solcher, der mit dem Priester Nichts gemein hat, nicht solle essen können, wohl aber dem, der für immer gegemiethet, und einem Sclaven gleicht, den Genuss gestatten; denn dieser sei als ein Eigenthum des Priesters zu betrachten. Damit nun aber auch dieser, der für immer gemiethet ist, nicht solle essen können, und nicht als Eigenthum betrachtet werde, muss die Schrift beide niederschreiben, um durch das eine שכיר anzudeuten, dass der Inhalt des andern, um nicht als eine Tautologie zu lauten [1]), ein solcher sei, der für immer gemiethet ist. Dagegen aber ist das תושב ושכיר beim Passahopfer ganz entbehrlich; denn diese Wörter beziehen sich offenbar auf einen Heiden, einen Insassen, und einen Miethling fremder Völker; weil einem jüdischen Miethling das Passahopfer nicht untersagt sein kann; denn gerade aus dem Hebegesetze stellt sich heraus, dass er nicht als Eigenthum des Herrn zu betrachten sei; folglich ist kein Grund vorhanden, weshalb ein jüdischer Insasse am Passahopfer nicht solle Theil nehmen dürfen. Einem Heiden ist aber ohnehin das Passahopfer untersagt; es braucht also einem heidnischen Insassen oder Miethling nicht erst verboten zu werden. Diese beiden Wörter sind daher entbehrlich und pleonastisch. Nun aber ist der Pleonasmus nur an einer Stelle, also zweiter Art und in Fällen sonach auch widerlegbar, wenn eine innere Unwahrscheinlichkeit der Analogie nachweislich ist. Und dieses ist gerade hier der Fall. Denn es ist unwahrscheinlich das Passahopfer mit der Hebe zu vergleichen, weil der Genuss des

1) Einen für immer Gemietheten aber gar nicht unter dem Gesetze zu fassen, und eines dieser beiden Wörter für eine traditionelle Analogie zu verwenden, ist nicht zulässig, weil man zunächst, ohne jede andere Rücksichtsnahme, den Sinn der Stelle an und für sich zu erfassen sich bemühen muss. —

erstern mit dem Vertilgungstode bestraft wird, nicht aber der des letztern. Die Analogie ist also nicht wahrscheinlich, und diese Geserah schavah sollte keine gültige Annahme finden. Allein der Talmud bemerkt, dass hier zwei Wörter entbehrlich sind, und dass dadurch der Beweis an innerer Kraft gewinnt. Die Wahrscheinlichkeit der Gleichheit tritt dadurch, dass es dieselben beiden Wörter sind, die in beiden vorkommen, bedeutend hervor [1]).

§. 423.

Bis jetzt haben wir gehandelt über die Form der Geserah schawah, über die Wörter, an die die substituirte Analogie angereihet werden muss, nun haben wir noch über die Analogie selbst zu sprechen. Die Basis derselben ist zwar das traditionelle Element; aber die Tradition kann oft unbestimmt die Analogie ausgesprochen haben, und dieselbe kann durch den Text begründet worden sein. Wie weit nun aber diese Analogie, in solchem Falle auszudehnen sei, darüber sind die Ansichten verschieden. Es hat zwar diese Verhandlung kein entschieden exegetisches Interesse, aber insofern sie auf die Bestimmung des Umfanges der biblischen Gesetzgebung nach talmudischer Ansicht influirt, gehört sie in den Kreis unserer Arbeit. Wir werden daher hier beide Meinungen anführen, da beide dem Talmud einleuchtend erschienen.

§. 424.

Die Gesetzbestimmung nämlich, die zweien Gesetzen oder Gegenständen gemeinsam ist, die also bei dem einen ausdrücklich steht, und auf den andern übertragen werden

1) Man hat also nicht wirklich das eine Wort mit Tosifath zu übertragen, und um einen Beweis für die Analogie zu finden, die Verwandtschaft der Begriffe geltend zu machen, sondern die Uebertragung geschieht nur, um dem Beweis aus dem Pleonasmus volle Kraft zu geben; die Gleichheit bleibt in beiden Wörtern. ע״ל הכא אם שדינן תושב אתרומה מתושב תושב נפקא אפילו שכיר עולם וקיימא שכיר שכיר לגזרה שוה ודו״ק.

soll, kann entweder in allen ihren Modificationen und Eigenthümlichkeiten, die ihr inhäriren, übertragen werden, oder sich, nachdem sie übertragen worden ist, denjenigen Bestimmungen unterwerfen, die ohnehin bei demselben Gegenstande oder Gesetze stattfinden. Wenn die Tradition unbestimmt ist, d. h. es ist nur überliefert, dass die beiden Gesetze oder Gegenstände in **einer** Gesetzbestimmung verwandt sind, so können sie entweder in allen Nüancirungen derselben einander gleich sein, oder nur in dem Hauptsächlichen. Es kann die Gesetzbestimmung ganz in der Art übertragen werden, in welcher sie dort, wo sie ausgesprochen ist, sich vorfindet, oder sich denjenigen Bedingungen unterwerfen, die bei demjenigen Gegenstand, auf den sie übertragen wird, ohnehin stattfinden. Für jede dieser Möglichkeiten hat sich im Talmud eine Meinung entschieden; die eine lehrt Rabbi Meyer, nämlich: דון מנה ומנה „lerne von ihr und vor ihr", d. h. Alles, man habe die Gesetzbestimmung sammt allen Modificationen und Nebenbedingungen zu übertragen; die andere die Weisen, nämlich: דון מנה ואוקי באתרא „man lerne von ihr, setze es aber an seine Stelle", d. h. so wie es nach den andern ausdrücklich vermerkten Bestimmungen dort sein kann.

§. 425.

Wir geben zur Erläuterung ein Beispiel [1]). Nach der Schrift wird ein Zeugenschwur [2]), der fälschlich geleistet wurde, nur dann bestraft, wenn der Zeuge **vor dem Gerichte**, und zwar von **einem Andern**, etwa von der Parthei oder dem Richter aufgefordert, vereidet wurde; dagegen wird ein solcher Schwur über etwas Anvertrautes (Pfandeid), sowohl vor dem Gericht, als vor Privaten geleistet, sowohl aufgefordert, als unaufgefordert, aus freiem Antrieb, als strafbar erachtet. Die Tradition lehrt indessen, dass in Betreff des Nichtaufgefordertseins ein Zeugenschwur gleich sei mit dem Pfand-

1) Schebuoth 31, a.

2) Man verstehet hier nur darunter einen solchen Schwur, den der Zeuge leistet, wenn er Nichts weiss.

eide, dass also auch jener aus freiem Antriebe geleistet, strafbar sei. Zum Beweise für die Richtigkeit dieser traditionellen Analogie wird conjecturaliter das Wort תחטא, das bei beiden vorkommt, Levitic. 5, 1. und 5, 21. gebraucht. Sie sind beide durch diese Gleichheit des Ausdrucks mit einander verwandt, beide werden als Sünde bezeichnet, und sind folglich gleich. Und die Gesetzbestimmung des freiwilligen Eides wird demnach von dem Pfandeid auf den Zeugenschwur übertragen. Nun ist die Meinung des R. Meyer diesen Eid in allen Stücken, so wie er beim Pfandeid vorkommt zu übertragen, also auch ausserhalb des Gerichtes vor Privaten geleistet, würde ein solcher falscher Eid strafbar sein. Die Meinung der Weisen dagegen ist ihn den andern Bestimmungen zu unterwerfen, die bei dem Zeugeneid ohnehin stattfinden. Ein falscher Zeugenschwur würde also unaufgefordert, nur dann strafbar sein, wenn er vor dem Gerichte geleistet wird [1]).

§. 426.

B.

Die Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze kann aber auch auf eine andere Weise in der Bibel bedeutet sein. Sie kann in commentationeller Weise sich dergestalt aus dem Texte ergeben, dass eine gewisse Wahrscheinlichkeit und eine Verbindung zwischen dem Inhalt bnd dem Texte nach der Theorie des Derasch's sich manifestirt. Und eben weil die Andeutung commentationellerweise etwas Einleuchtendes und Gefälliges hat, ist es auch nicht nöthig, dass das traditionelle Element hier so bedeutend und mit solcher Sicherheit vorherrsche, als in der Geserah schawah, dass sie so bestimmt dem Wissen vorschwebe, und man nicht berechtigt sei, ohne Tradition, selbstständig eine Analogie zu bilden. Die Andeutung im Texte ist wahrscheinlich oder durch den

1) Wir haben hier nur der Kürze wegen das Wort „strafbar“ gebraucht. Denn strafbar ist jeder falsche Eid, und jedes Nennen des göttlichen Namens bei einer Unwahrheit. Es handelt sich aber hier nur um die in Leviticus l. l. bestimmte Strafe, nämlich das Opfer. —

oftmaligen Gebrauch bekannt, und bedarf also nicht zur Sicherheit solcher historischen Ueberlieferung. Es gehört daher diese ganze Verhandlung in das Gebieth des Derasch's, wie oben [1]) dargethan; der Theorie wegen indessen, weil auch diese Behandlung zum Vorwurf hat, die Analogie oder die Verwandtschaft zweier Gesetze und Gebräuche, weil auch hier die gemeinsame Gesetzbestimmung, die beiden zukömmlich ist, ins Auge gefasst wird, stellten wir dieselbe hieher neben die Geserah schawah. Diese Begründung einer Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze auf commentationelle Weise im Derasch wird im Talmud היקש[2]) Hekesch „Analogie," „Vergleichung" genannt. Ihre Theorie bestehet darin, wenn zwei Gegenstände oder Gesetze eine gemeinschaftliche Gesetzbestimmung theilen, was durch eine deraschistische Andeutung bewiesen ist, sie in allen Stücken und Bestimmungen, die nicht exceptionell, oder nicht ausdrücklich oder durch eine bekannte Lehrweise ausgenommen sind, einander gleich zu setzen. Es werden demnach alle Bestimmungen, die von dem einen ausgesagt sind, auf den andern Gegenstand übertragen, und sie unterwerfen sich denjenigen Bedingungen, die dort, wo sie ursprünglich verzeichnet sind, vorherrschen.

§. 427.

So stellt die Schrift Deuter. 15, 13. beim Verkaufe die Sclavin mit dem Sclaven unter eine Kategorie zusammen; sie haben daher beide beim Verkaufe gleiche Bedingungen, d. h. dasselbe, was der einen Kauf schliesst, und gültig macht, macht auch gültig den des andern. Denn es heisst, wenn man nach dem Derasch erklärt: „wenn er sich dir verkauft, so sei gleich die Sclavin und (wie) der Sclave." Nun ist ein anderweitig bekanntes Gesetz, dass die Sclavin, durch die Uebergabe des Geldes, schon als das Eigenthum des Käufers betrachtet wird

1) Cf. §. 321.

2) קיש Rabb. הקיש ratiocinatus est, comparavit, قاس mensuravit; davon قياس analogia, und היקש die Abmessung, Vergleichung.

in Folge dieser angedeuteten Analogie wird nun gleiches Recht auch in Betreff des Sclaven in Anspruch genommen, und auch er wird nach Uebergabe des Geldes als rechtmässiges Eigenthum des Käufers betrachtet.

Eine andere Analogie, die nach Ansicht des Talmud's in der Schrift angedeutet sein soll [1])! Es heisst Levitic. 21,15.: „und er (der Priester) entweihe nicht seine Nachkommen" זרעו. Das Suffixum ist entbehrlich, man erwartet nämlich זרע. Die Schrift will aber damit andeuten, dass die Nachkommen in allen Bestimmungen ihm, dem Vater, gleich sein sollen. Es heisst eigentlich, seine Kinder, die ihm sind, ihm gleichen, זרע לו.

§. 428.

Weil aber eine solche Vergleichung den Text zum Beweise für sich hat, so kann sie auch nicht widerlegt werden; sie gleicht also einer Geserah schawah, die zum Beweis einen Pleonasmus erster Art hat. Sie trägt den Beweis in sich, und bedingt eine förmliche Gleichheit und Verwandtschaft der Gesetze oder Gegenstände mit einander. Zusammengefasst: so hat der Hekesch zum Vorwurf der Behandlung eine Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze, ganz wie eine Geserah schawah, nur dass das Traditionelle nicht so hervorragt, die Beweisführung und Begründung aber gehört ganz dem Derasch an, und ergeht sich in allen den dort angeführten Grundsätzen. Wir dürfen daher jede weitere Ausführung übergehen.

§. 429.

Der Hekesch sowohl als die Geserah schawah bedingen eine Analogie, nach welcher die Gesetzbestimmung in allen ihren Umständen und Eigenheiten übertragen

1) Jebamoth 69, a.

wird. Theilweise kann also die Vergleichung von zwei Gegenständen oder Gesetzen nicht vorgenommen werden. Der Satz darüber lautet: אין היקש וגזרה שוה למחצה „ein Hekesch und eine Geserah schawah sind nicht zur Hälfte". Die beiden Gegenstände und Gesetze ferner, und namentlich ist dieses beim Hekesch der Fall, übertragen auf einander ihre Gesetzbestimmungen. Das von dem Einen Ausgesagte wird dem Andern beigelegt. ילמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון „es lerne das Früherstehende von dem Spätern, und das Spätere von dem Frühern [1])." Nur eine volle Gleichheit in allen Theilen macht einen Hekesch oder eine Geserah schawa aus, eine partielle Gleichheit indessen wird nicht in solcher Theorie behandelt. Es dürfen in keinem andern Falle die Gegenstände einander gleichgestellt werden, um zu einem Hekesch oder einer Geserah schawa sich zu fügen. Sie geben dann nicht eine solche Analogie ab, und die Schrift konnte sie also auf solche Weise nicht bedeuten, d. h. sie durfte sie weder durch gleiche Wörter noch durch eine solche deraschistische Anspielung aussprechen, weil es keine wirkliche Analogie ist.

§. 430.

Die Analogie beider Gesetze und beider Gegenstände erstreckt sich sogar auf Gesetzbestimmungen, die anderweitig nicht übertragen werden. Auch diese werden von dem einen Gegenstande, von dem einen Gesetze, auf's andere übertragen. So heisst es beispielsweise: היקש וג״ש גמורין דנין אפשר משאי אפשר „bei einem Hekesch und einer vollgültigen Geserah schawah wird das Mögliche von dem Nichtmöglichen [2]) abgeleitet." Und so wird es auch wahrscheinlich mit allen übrigen erwähnten Gesetz-Verschiedenheiten der Fall sein.

§. 431.

Wenn die Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze oder Gegenstände überliefert, oder sonst anderwei-

1) Man vergl. jedoch ת״ח pag. 12, a.
2) §. 197, 4. pag. 196.

tig wahrscheinlich, aber nur im Allgemeinen, in der Ausführung jedoch zweifelhaft war, wenn man nicht einig war über die Anwendung dieser Analogie, und der aufgefundene Text zweierlei Anknüpfungspuncte bot, für die eine sowohl als für die andere Anwendung, so nahm man diejenige Anspielung auf, die sich als die wahrscheinlichere auswies. Diese hat dann die Analogie begründet; und nach dieser Seite hin, wurde dann die Analogie beider Gesetze ausgeführt. Gleichviel wie das Resultat war, sobald der Text eine Wahrscheinlichkeit für die eine Anwendung in sich trug, wurde diese als die sichere, von der Bibel beabsichtigte und angedeutete gehalten [1]).

§. 432.

Sind aber die Anknüpfungspuncte oder die Andeutungen im Texte gleich wahrscheinlich, und spricht sich der Text für die eine Andeutung eben so gut, als für die andere aus, dann wird auf den also sich ergebenden Inhalt Rücksicht genommen. Man beachtet das Resultat, und das seinem Wesen nach Wahrscheinlichere oder mindestens weniger Auffallende wird als bedeutet betrachtet. In canonischen Gebräuchen und sittlichen Verordnungen entnahm man nur eine solche Anwendung, die in jeder Beziehung erschwerend ist, und am wenigsten das Gewissen belästigt; man leitete nur solche Dinge ab, die an und für sich unschuldig sind, durchaus aber nicht das religiöse Leben afficiren. In juridischen Verhältnissen entscheidet man sich zu Gunsten des Besitzrechtes; weil auch hier das Recht weniger gekränkt erscheint. Der Satz lautet: כל היכא דאיכא לאקשוי לקולא ואיכא לאקשוי לחומרא לחומרא מקשינן „wo man eine Analogie erschwerend und erleichternd ausführen kann, so übe man sie erschwerend aus". Man nahm dann die eine Andeutung, die beide Gesetze erschwerenderweise gleichstellt, als die

1) Nach dem Halichoth Olam. Diese Ansicht scheint auch in der Theorie begründet zu sein. Der Beweis indessen aus Kiduschin 34, a. b. ist falsch, da dort trotz des Wortes אקשוי gar nicht von einem Hekesch die Rede ist. Cf. Raschi l. l. a. גמירי מתפילין.

richtige an, und hielt diesen Inhalt als den von der Schrift beabsichtigten und gewünschten. Die Anwendung war entschieden.

§. 433.

Der Grund für diesen talmudischen Grundsatz leuchtet ein. In religiösen Dingen wagte man nicht Etwas einzuführen, dass das religiöse Leben in seinen Gebräuchen afficiren, in juridischen Nichts, dass das Besitzrecht schmälern dürfte. Dass aber ein solcher Grundsatz, der zur Basis eine unsichere Aengstlichkeit und eine heilige Scheu hat, über die Tradition, über das, was gewissermassen historisch sicher ist, entscheiden solle, scheint allerdings auffallend, ist es aber nicht, wenn man genauer den talmudischen Standpunct ins Auge fasst. Es hat der Talmud dergleichen Grundsätze stets angewendet, sein ganzer Verstand ist in solchem Formalismus aufgegangen, dieser Grundsatz war ihm so geläufig, wie mancher critischer Grundsatz einem Historiker ist. So wie dieser auf solche Grundsätze sich verlässt, ein Factum dadurch in Erfahrung zu bringen, so durfte der Talmud sich auch auf seine Grundsätze verlassen, die Tradition zu ermitteln. Er konnte noch dazu behaupten, dass die Bibel, im Bewusstsein, dass solche Grundsätze angewendet werden, mit der grössten Absichtlichkeit und Zuverlässigkeit die Andeutungen niedergeschrieben habe. Sie wusste, dass sie in solchem Sinne werden verwendet werden, und dass der Inhalt, so wie sie ihn bestimmt, sich würde herausstellen. Die Tradition oder der herrschende Gebrauch war in denjenigen Fällen, in denen die Anwendung zweifelhaft war, auf solche Weise genau und bestimmt ermittelt.

Schlusscapitel.

§. 434.

Wir haben bis jetzt den ganzen Verlauf der talmudischen Exegese dargestellt in allen seinen einzelnen

Grundsätzen, wie er von der ursprünglichen Erkenntniss des Textes an und für sich ausgeht, den aufgefundenen Inhalt nach allen Seiten beleuchtet, dann das Resultat in verschiedener Weise mit dem substituirten Inhalt, mit der im Leben herrschenden und überlieferten Gesetzgebung, die sich nach innerer Ueberzeugung als die reinbiblische herausstellte, in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Wir haben dargethan, wie der ursprüngliche Text, dem Inhalt gegenüber, in Beziehung auf diesen immer unsicherer wird, der Inhalt dagegen dem Texte gegenüber immer an Bestimmtheit gewinnt, und sich bis zur Gewissheit der Tradition steigert. Aber weder der Text allein noch der Inhalt konnte in der Exegese selbstständig auftreten. Immer musste scheinbar selbstständig, dieser in jenem erwiesen und bewiesen werden. Daher entwickeln sich die vielen Grundsätze, um endlich durch eine leise Andeutung oder Anspielung den Inhalt aus dem Text gewissermassen in Erfahrung zu bringen. Das Geschäft der Exegese bestehet in dem Nachweis der Identität beider, oder besser in dem Auffinden des Inhalts in dem Texte. Man durfte aber es sich nicht gestehen, dass der Inhalt schon ohnehin constatirte; er erschien viehlmehr unsicher.

§. 435.

Wenn daher auf verschiedene Weise ein verschiedenes Resultat sich ergiebt, so mussten darüber bestimmte Grundsätze angegeben sein, welches als das gültige zu betrachten sei. Nach diesen Grundsätzen war dann der ermittelte Inhalt mit Sicherheit dort enthalten, weil die Bibel ja auf diese Weise behandelt sein wollte, und gewiss ihn so angedeutet hatte. Diese Grundsätze sind der Natur der Bibel und der Ansicht darüber entnommen. — Der Inhalt der Bibel ist hochheilig und für den Menschen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Der menschliche Verstand hat darum wenig Gültigkeit, nur das Wort, das der Herr lehrt, besteht. Vom grössten Einfluss war daher, was durch die Tradition oder ausdrücklich durch die Bibel sich ergiebt. Also der Inhalt, der in der Hermeneutik sich ergiebt, wenn er nicht durch Lösungsversuche verändert wurde, und ferner der

oftmaligen Gebrauch bekannt, und bedarf also nicht zur Sicherheit solcher historischen Ueberlieferung. Es gehört daher diese ganze Verhandlung in das Gebieth des Derasch's, wie oben [1]) dargethan; der Theorie wegen indessen, weil auch diese Behandlung zum Vorwurf hat, die Analogie oder die Verwandtschaft zweier Gesetze und Gebräuche, weil auch hier die gemeinsame Gesetzbestimmung, die beiden zukömmlich ist, ins Auge gefasst wird, stellten wir dieselbe hieher neben die Geserah schawah. Diese Begründung einer Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze auf commentationelle Weise im Derasch wird im Talmud היקש [2]) Hekesch „Analogie,“ „Vergleichung“ genannt. Ihre Theorie bestehet darin, wenn zwei Gegenstände oder Gesetze eine gemeinschaftliche Gesetzbestimmung theilen, was durch eine deraschistische Andeutung bewiesen ist, sie in allen Stücken und Bestimmungen, die nicht exceptionell, oder nicht ausdrücklich oder durch eine bekannte Lehrweise ausgenommen sind, einander gleich zu setzen. Es werden demnach alle Bestimmungen, die von dem einen ausgesagt sind, auf den andern Gegenstand übertragen, und sie unterwerfen sich denjenigen Bedingungen, die dort, wo sie ursprünglich verzeichnet sind, vorherrschen.

§. 427.

So stellt die Schrift Deuter. 15, 13. beim Verkaufe die Sclavin mit dem Sclaven unter eine Kategorie zusammen; sie haben daher beide beim Verkaufe gleiche Bedingungen, d. h. dasselbe, was der einen Kauf schliesst, und gültig macht, macht auch gültig den des andern. Denn es heisst, wenn man nach dem Derasch erklärt: „wenn er sich dir verkauft, so sei gleich die Sclavin und (wie) der Sclave.“ Nun ist ein anderweitig bekanntes Gesetz, dass die Sclavin, durch die Uebergabe des Geldes, schon als das Eigenthum des Käufers betrachtet wird

1) Cf. §. 321.

2) קיש Rabb. הקיש ratiocinatus est, comparavit, قاس mensuravit; davon قياس analogia, und היקש die Abmessung, Vergleichung.

in Folge dieser angedeuteten Analogie wird nun gleiches Recht auch in Betreff des Sclaven in Anspruch genommen, und auch er wird nach Uebergabe des Geldes als rechtmässiges Eigenthum des Käufers betrachtet.

Eine andere Analogie, die nach Ansicht des Talmud's in der Schrift angedeutet sein soll [1])! Es heisst Levitic. 21, 15.: „und er (der Priester) entweihe nicht seine Nachkommen" זרעו. Das Suffixum ist entbehrlich, man erwartet nämlich זרע. Die Schrift will aber damit andeuten, dass die Nachkommen in allen Bestimmungen ihm, dem Vater, gleich sein sollen. Es heisst eigentlich, seine Kinder, die ihm sind, ihm gleichen, זרע לו.

§. 428.

Weil aber eine solche Vergleichung den Text zum Beweise für sich hat, so kann sie auch nicht widerlegt werden; sie gleicht also einer Geserah schawah, die zum Beweis einen Pleonasmus erster Art hat. Sie trägt den Beweis in sich, und bedingt eine förmliche Gleichheit und Verwandtschaft der Gesetze oder Gegenstände mit einander. Zusammengefasst: so hat der Hekesch zum Vorwurf der Behandlung eine Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze, ganz wie eine Geserah schawah, nur dass das Traditionelle nicht so hervorragt, die Beweisführung und Begründung aber gehört ganz dem Derasch an, und ergeht sich in allen den dort angeführten Grundsätzen. Wir dürfen daher jede weitere Ausführung übergehen.

§. 429.

Der Hekesch sowohl als die Geserah schawah bedingen eine Analogie, nach welcher die Gesetzbestimmung in allen ihren Umständen und Eigenheiten übertragen

1) Jebamoth 69, a.

wird. Theilweise kann also die Vergleichung von zwei Gegenständen oder Gesetzen nicht vorgenommen werden. Der Satz darüber lautet: אין היקש וגזרה שוה למחצה „ein Hekesch und eine Geserah schawah sind nicht zur Hälfte". Die beiden Gegenstände und Gesetze ferner, und namentlich ist dieses beim Hekesch der Fall, übertragen auf einander ihre Gesetzbestimmungen. Das von dem Einen Ausgesagte wird dem Andern beigelegt. ילמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון „es lerne das Früherstehende von dem Spätern, und das Spätere von dem Frühern [1]." Nur eine volle Gleichheit in allen Theilen macht einen Hekesch oder eine Geserah schawa aus, eine partielle Gleichheit indessen wird nicht in solcher Theorie behandelt. Es dürfen in keinem andern Falle die Gegenstände einander gleichgestellt werden, um zu einem Hekesch oder einer Geserah schawa sich zu fügen. Sie geben dann nicht eine solche Analogie ab, und die Schrift konnte sie also auf solche Weise nicht bedeuten, d. h. sie durfte sie weder durch gleiche Wörter noch durch eine solche deraschistische Anspielung aussprechen, weil es keine wirkliche Analogie ist.

§. 430.

Die Analogie beider Gesetze und beider Gegenstände erstreckt sich sogar auf Gesetzbestimmungen, die anderweitig nicht übertragen werden. Auch diese werden von dem einen Gegenstande, von dem einen Gesetze, auf's andere übertragen. So heisst es beispielsweise: היקש וג״ש גמורין דנין אפשר משאי אפשר „bei einem Hekesch und einer vollgültigen Geserah schawah wird das Mögliche von dem Nichtmöglichen [2]) abgeleitet." Und so wird es auch wahrscheinlich mit allen übrigen erwähnten Gesetz-Verschiedenheiten der Fall sein.

§. 431.

Wenn die Analogie und Verwandtschaft zweier Gesetze oder Gegenstände überliefert, oder sonst anderwei-

1) Man vergl. jedoch ת״ח pag. 12, a.
2) §. 197, 4. pag. 196.

tig wahrscheinlich, aber nur im Allgemeinen, in der Ausführung jedoch zweifelhaft war, wenn man nicht einig war über die Anwendung dieser Analogie, und der aufgefundene Text zweierlei Anknüpfungspuncte bot, für die eine sowohl als für die andere Anwendung, so nahm man diejenige Anspielung auf, die sich als die wahrscheinlichere auswies. Diese hat dann die Analogie begründet; und nach dieser Seite hin, wurde dann die Analogie beider Gesetze ausgeführt. Gleichviel wie das Resultat war, sobald der Text eine Wahrscheinlichkeit für die eine Anwendung in sich trug, wurde diese als die sichere, von der Bibel beabsichtigte und angedeutete gehalten [1]).

§. 432.

Sind aber die Anknüpfungspuncte oder die Andeutungen im Texte gleich wahrscheinlich, und spricht sich der Text für die eine Andeutung eben so gut, als für die andere aus, dann wird auf den also sich ergebenden Inhalt Rücksicht genommen. Man beachtet das Resultat, und das seinem Wesen nach Wahrscheinlichere oder mindestens weniger Auffallende wird als bedeutet betrachtet. In canonischen Gebräuchen und sittlichen Verordnungen entnahm man nur eine solche Anwendung, die in jeder Beziehung erschwerend ist, und am wenigsten das Gewissen belästigt; man leitete nur solche Dinge ab, die an und für sich unschuldig sind, durchaus aber nicht das religiöse Leben afficiren. In juridischen Verhältnissen entscheidet man sich zu Gunsten des Besitzrechtes; weil auch hier das Recht weniger gekränkt erscheint. Der Satz lautet: כל היכא דאיכא לאקשוי לקולא ואיכא לאקשוי לחומרא לחומרא מקשינן „wo man eine Analogie erschwerend und erleichternd ausführen kann, so übe man sie erschwerend aus". Man nahm dann die eine Andeutung, die beide Gesetze erschwerenderweise gleichstellt, als die

1) Nach dem Halichoth Olam. Diese Ansicht scheint auch in der Theorie begründet zu sein. Der Beweis indessen aus Kiduschin 34, a. b. ist falsch, da dort trotz des Wortes אקשוי gar nicht von einem Hekesch die Rede ist. Cf. Raschi l. l. a. גמירי מתפילין.

richtige an, und hielt diesen Inhalt als den von der Schrift beabsichtigten und gewünschten. Die Anwendung war entschieden.

§. 433.

Der Grund für diesen talmudischen Grundsatz leuchtet ein. In religiösen Dingen wagte man nicht Etwas einzuführen, dass das religiöse Leben in seinen Gebräuchen afficiren, in juridischen Nichts, dass das Besitzrecht schmälern dürfte. Dass aber ein solcher Grundsatz, der zur Basis eine unsichere Aengstlichkeit und eine heilige Scheu hat, über die Tradition, über das, was gewissermassen historisch sicher ist, entscheiden solle, scheint allerdings auffallend, ist es aber nicht, wenn man genauer den talmudischen Standpunct ins Auge fasst. Es hat der Talmud dergleichen Grundsätze stets angewendet, sein ganzer Verstand ist in solchem Formalismus aufgegangen, dieser Grundsatz war ihm so geläufig, wie mancher critischer Grundsatz einem Historiker ist. So wie dieser auf solche Grundsätze sich verlässt, ein Factum dadurch in Erfahrung zu bringen, so durfte der Talmud sich auch auf seine Grundsätze verlassen, die Tradition zu ermitteln. Er konnte noch dazu behaupten, dass die Bibel, im Bewusstsein, dass solche Grundsätze angewendet werden, mit der grössten Absichtlichkeit und Zuverlässigkeit die Andeutungen niedergeschrieben habe. Sie wusste, dass sie in solchem Sinne werden verwendet werden, und dass der Inhalt, so wie sie ihn bestimmt, sich würde herausstellen. Die Tradition oder der herrschende Gebrauch war in denjenigen Fällen, in denen die Anwendung zweifelhaft war, auf solche Weise genau und bestimmt ermittelt.

Schlusscapitel.

§. 434.

Wir haben bis jetzt den ganzen Verlauf der talmudischen Exegese dargestellt in allen seinen einzelnen

Grundsätzen, wie er von der ursprünglichen Erkenntniss des Textes an und für sich ausgeht, den aufgefundenen Inhalt nach allen Seiten beleuchtet, dann das Resultat in verschiedener Weise mit dem substituirten Inhalt, mit der im Leben herrschenden und überlieferten Gesetzgebung, die sich nach innerer Ueberzeugung als die reinbiblische herausstellte, in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Wir haben dargethan, wie der ursprüngliche Text, dem Inhalt gegenüber, in Beziehung auf diesen immer unsicherer wird, der Inhalt dagegen dem Texte gegenüber immer an Bestimmtheit gewinnt, und sich bis zur Gewissheit der Tradition steigert. Aber weder der Text allein noch der Inhalt konnte in der Exegese selbstständig auftreten. Immer musste scheinbar selbstständig, dieser in jenem erwiesen und bewiesen werden. Daher entwickeln sich die vielen Grundsätze, um endlich durch eine leise Andeutung oder Anspielung den Inhalt aus dem Text gewissermassen in Erfahrung zu bringen. Das Geschäft der Exegese bestehet in dem Nachweis der Identität beider, oder besser in dem Auffinden des Inhalts in dem Texte. Man durfte aber es sich nicht gestehen, dass der Inhalt schon ohnehin constatirte; er erschien viehlmehr unsicher.

§. 435.

Wenn daher auf verschiedene Weise ein verschiedenes Resultat sich ergiebt, so mussten darüber bestimmte Grundsätze angegeben sein, welches als das gültige zu betrachten sei. Nach diesen Grundsätzen war dann der ermittelte Inhalt mit Sicherheit dort enthalten, weil die Bibel ja auf diese Weise behandelt sein wollte, und gewiss ihn so angedeutet hatte. Diese Grundsätze sind der Natur der Bibel und der Ansicht darüber entnommen. — Der Inhalt der Bibel ist hochheilig und für den Menschen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Der menschliche Verstand hat darum wenig Gültigkeit, nur das Wort, das der Herr lehrt, besteht. Vom grössten Einfluss war daher, was durch die Tradition oder ausdrücklich durch die Bibel sich ergiebt. Also der Inhalt, der in der Hermeneutik sich ergiebt, wenn er nicht durch Lösungsversuche verändert wurde, und ferner der

in den Conjecturalversuchen constatirte und überlieferte war unveränderlich. Gegen diesen konnte Nichts beweisen. Eine Geserah schawah darum war unwiderlegbar. Was hier nicht ermittelt und entschieden war, wurde auf dem Wege des Derasch's bewiesen, und unter diesem ragte, weil es noch am meisten traditionelles Element enthält, der Hekesch hervor. Was sich hier ergab, hatte nächst dem durch die Hermeneutik oder die Tradition constatirten Inhalt, gegen Alles andere volle Gültigkeit. Am Schluss kommt erst der leicht irrige Verstand, und was bis jetzt noch nicht erwiesen war, das wurde durch die Sebara begründet. Sie hatte gegen einen Derasch, und noch weniger gegen den einmal hermeneutisch oder traditionell constatirten Inhalt, keine Gültigkeit. Sie hat nur dann Kraft, wenn Nichts anderes entgegensteht. So galten dann die Grundsätze: היקש וגזרה שוה ג״ש עדיף „ein Hekesch und eine Geserah schavah (in Widerspruch) hat das letzte den Vorzug“, und so auch alle andere. Die Widerlegbarkeit des Beweises stand also fast im umgekehrten Verhältniss, als die natürliche Wahrscheinlichkeit desselben; und folglich in verkehrter Richtung als die Methode, die man befolgte. Die Sebara diente zum Erweisen, und man wandte sie gleich auf die Hermeneutik an. Nur was sich noch nicht erweisen liess, wurde im Derasch bewiesen, und im Secher bedeutet. In der Widerlegbarkeit aber war gerade das letzt angewandte das stärkere. Denn in ihm steht der Inhalt nur um so sicherer und fester, und konnte nicht beseitigt werden. Es musste daher auch, wenn sich zwei solche exegetische Versuche treffen, die erstern den letztern weichen; denn die frühern stehen dem Texte näher und bilden nur, wenn der Inhalt sicher ist, einen Widerspruch, der gelöst werden muss, und der das Ergebniss des einfachen Textes neutralisirt.

§. 436.

Wenn indessen beide Versuche durch eine Ausgleichung Anwendung finden können, so werden sie beide mit einander ausgeglichen. Wenn also der Umfang der Tradition unbekannt war, und sie nur im Allgemeinen,

nicht aber in einzelnen Theilen überliefert wurde, dann wird auch ein Schluss, selbst der auf einer verständigen Wahrscheinlichkeit beruht, wie der des Gegensatzes, ebenfalls verwendet. Sobald nämlich die Tradition gerechtfertigt werden kann, ohne dass man den Schluss aufzugeben braucht, so muss dieser angewendet, und darf nicht beseitigt werden. Die Tradition oder das Bewiesene wird dann aus der Allgemeinheit gehoben, und auf einen einzelnen Fall bezogen, um auch dem Schluss seine Gültigkeit zu lassen. הק"ו מבטל ההיקש אם יש להעמידו על דבר אחר „der Schluss des Gegensatzes hebt den Hekesch auf, wenn dieser auf irgend einen andern Fall angewendet werden kann"; wenn etwa der Hekesch anderweitig seine Anwendung hat, und die Tradition nicht gerade auf eine Gleichheit in Betreff dieses Falles dringt [1]).

§. 437.

Nur wenn ein Hekesch und eine Geserah schawah, die mit einander in Widerspruch stehen, durch gegenseitige Beschränkung ausgeglichen werden können, herrscht eine Meinungsverschiedenheit vor, ob die Ausgleichung zulässig sei. Denn da die Geserah schawah auf eine Gleichheit in allen Theilen dringt, so sollte sie nicht partiell genommen werden können. Und dieses scheint auch vorgeherrscht zu haben. Indessen wenn die Geserah schawah schon an und für sich oder durch anderweitige ausdrückliche Bemerkungen die Verwandtschaft zum Theil aufgegeben hat, dann war es eine Meinung den Hekesch zu erhalten, die Geserah schawah noch anderweitig zu beschränken, und beide auszugleichen. Von einer andern Meinung wurde es jedoch bestritten [2]).

1) B. Meziah 114, a. Tosifath ואידך. Der צ'ע ist nach unserer Ansicht widerlegt, weil der Talmud hier gerade auf diese Gleichheit den Hekesch sich bezogen denkt. Cf. Sebachim l. ibid. l.

2) Gittin 41, b. Die theilweise Freisprechung eines Sclaven durch Geld.

§. 438.

Das durch die bisher aufgestellten Grundsätze Gefolgerte, Erwiesene oder Bewiesene galt als der eigentliche wesentliche Inhalt der Bibel, und stand als der göttliche Ausspruch vollendet da. Es wurde dasselbe den ausdrücklich in der Bibel verzeichneten Verordnungen gleich gehalten, und daher werden oft die dargestellten Principien und Regeln auch auf dasselbe angewendet. Es wird durch einen Schluss übertragen, bei einer traditionellen Analogie als eine wesentliche Bedingung zu gegenseitiger Gleichheit betrachtet, und so in allen andern Puncten. Doch unterliegt dieses oft vielen Exceptionen, und es gab Fälle, in welchen theils durch die Unsicherheit des Bewiesenen oder Erwiesenen, theils aus unbestimmten andern Ursachen, Lehren und Gesetze, die auf exegetische Weise ermittelt oder bewiesen waren, nicht wiederum der Behandlung anderweitiger Versuche unterliegen durften.

§. 439.

Bei Heiligthümern und bei tempeldienstlichen Verordnungen herrschen aber, aus uns unerklärlichen Gründen, folgende Grundsätze vor. Das sich in einem Hekesch Herausstellende wird weder durch einen Combinationsschluss noch durch eine andere traditionelle Analogie von Einem auf's Andere übertragen; das durch einen Combinationsschluss Gefolgerte ist zweifelhaft, ob es übertragen werden könne; das durch einen Schluss des Gegensatzes oder in einer traditionellen Analogie sich Ergebende, wird in einem Combinationsschluss oder nach einer einmal bekannten traditionellen Analogie anderweitig übertragen und verwendet; es ist indessen zweifelhaft, ob es nach einem Hekesch ebenfalls zu übertragen sei [1]. Nach einem Schluss des Gegensatzes aber wird j e d e s Gefolgerte, Bewiesene oder Erwiesene von einem Gegenstande auf den andern übertragen. Es ist nicht ermittelt [2], ob diese Bestimmun-

1) Sebachim 50, a. Nach dieser Stelle verhält es sich indessen nicht ganz so, wie wir es darstellen.

2) Sebachim 60, b.

gen auch dann anwendbar sind, wenn **nur** einer dieser Gegenstände etwas Heiligthümliches ist. Der Ausdruck ist für eine solche nochmalige Behandlung oder Uebertragung חוזר ומלמד — דבר הלמד. Es sind indessen diese Grundsätze jedenfalls sehr unbestimmter Natur, und scheinen mehr einem speciellen Falle anzugehören.

§. 440.

Das mündlich Ueberlieferte dagegen, wenngleich es als ein integrirender Theil der Gesetzgebung als von Gott gelehrt, betrachtet wurde, wurde auf keine Weise nach diesen exegetischen Grundsätzen, die wir angegeben, behandelt. Denn da die Schrift es nicht bedeutet hat, so wollte sie auch nicht, dass über dasselbe nach den Grundsätzen, die sie ein für alle Mal angenommen und gebilligt, verhandelt werde. Dass wiederum Manches, das sich aus exegetischen Grundsätzen scheinbar ermittelte, in Folge der Ungründlichkeit und Unwahrscheinlichkeit des Beweises dem mündlich Ueberlieferten gleichgestellt wurde, leuchtet von selbst ein. Natürlich durfte dann auch dieses nicht mehr anderweitig nach exegetischen Principien behandelt und übertragen werden. Der Talmud hat hierüber nach einem natürlichen Richtigkeitsgefühl entschieden.

gen auch dann anwendbar sind, wenn nur einer dieser Gegenstände etwas Heiligthümliches ist. Der Ausdruck ist für eine solche nochmalige Behandlung oder Uebertragung המה — דבר. Es sind indessen diese Grundsätze jedenfalls sehr unbestimmter Natur, und scheinen mehr einem speciellen Falle anzugehören.

§. 410.

Das mündlich Ueberlieferte dagegen, wenngleich es als ein integrirender Theil der Gesetzgebung als von Gott gelehrt, betrachtet wurde, wurde auf keine Weise nach diesen exegetischen Grundsätzen, die wir angegeben, behandelt. Denn da die Schrift es nicht bedeutet hat, so wollte sie auch nicht, dass über dasselbe nach den Grundsätzen, die sie ein für alle Mal angenommen und gebilligt, verhandelt werde. Dass wiederum Manches, das sich aus exegetischen Grundsätzen scheinbar ermittelte, in Folge der Ungründlichkeit und Unwahrscheinlichkeit des Beweises dem mündlich Ueberlieferten gleichgestellt wurde, leuchtet von selbst ein. Natürlich durfte dann auch dieses nicht mehr anderweitig nach exegetischen Principien behandelt und übertragen werden. Der Talmud hat hierüber nach einem natürlichen Richtigkeitsgefühl entschieden.

Index rerum.

Die Ziffern bezeichnen die Paragraphen.

אדם מבהמה 197, 11
אי אתה דן אלא כעין הפרט 346
ועוד 352
אידי דכתב רחמנא כך 149
איכא למימר הכי ואיכא 281
אין אדם דן גזרה שוה אלא 413
אין אדם מוריש קנס 197, 2
אין בכלל אלא מה שבפרט 337
אין דנין קל וחומר מהלכה 323
אין היקש וגזרה שוה למחצה 429
אין למדין כל עיקר 418
אין מביאין ראי' מפסוק
קודם מתן תורה 294
אין מופנה כל עיקר 419
אין מוקדם ומאוחר בתורה 306
אין מקרא יוצא מידי פשוטו 145
אין עונשין מן הדין 223
אין עשה דחי ל"ת ועשה 191
אין עשה דחי תרי לאוין 191
אינו ענין לזה תנהו 322
אינו צריך לגופו לגלויי
בעלמא 408
איצטריך 393
אך 109
ועוד 315
אל 181
אל תיקרי כך אלא כך 162
אלב"ם 112
אלו ואלו דברי אלקים חיים 12
אלפא ביתא 134
אם יש להעמידו על דבר אחר 436
אם כן בטלת תורה 12
אם כן לכתוב רחמנא כך 131
אם למסרת 290
אם למקרא 290
אמר 108
אמר קרא 111
אסורא ממנא לא ילפינן 197, 1
אסמכתא 89
ועוד 111
אף 109
ועוד 315
אף אני אביא 251
אף על פי שבטלו ארבע
מיתות 197, 2
אפשר משאי אפשר 197, 4
אשר 139
את 109
אתב"ש 112
אתי עשה ודחי לא תעשה 188
בא הכהן 417
בא מן הדין 221
באפא נפשי' דרשינן 361
בחד פרשא יש מוקדם 307
בכל כללא הוא כל רבויא 362
בנין אב 211
בנין אב מכתוב אחד 213
בנין אב משני כתובים 213
בעידנא 189
גורעין ומוסיפין ודורשין 300
גזרה שוה 411
גזרה שוה גמורה דנין אפשר 430
גזרות 87
גלוי מלתא 152

ועוד 416
גם 109
ועוד 315
דאמר קרא 108
דבר הלמד חוזר ומלמד 439
דבר חדש (נשתמט בדפוס) 387
דבר מגנה 141
דבר מסור לחכמים 347
דבר שבהכשרו מדבר שלא 197, 7
דבר שנתחדש בו 150
דבר תמוה דרשינן טעמא 172
דברה תורה כלשון בני אדם 137
דברי סופרים 87
דברי סופרי' מדברי תורה 197, 9
דברי קבלה 86
דברי קבלה לא ילפינן 197, 10
דורות משעה 197, 8
דחי לא תעשה 188
דיו אסוף דינא 228
דיו אעיקרא דדינא 228
דיו לבא מן הדין 226
דיוקא 151
דין 108
דלתיב 221
דן מנה ואוקי באתרא 424
דן מנה ומנה 424
דרבנן 87
דרבנן מדאוריתא 197, 10
דרשה דרש 108
ועוד 120
ועוד 123
הא 315
הגדה 12
הדדי נינהו 142
הדר דינא 251
הטל פרט ביניהן ודונם 354
היכא דגלי גלי 195
היקש 426
היקש וג"ש גמורין דנין אפשר 430
היקש וג"ש ג"ש עדיף 435
הכא מענינו והתם 320
הכרע 159
הלכה 12
הלכות למשה מסיני 85
הפך קל וחומר 274
הפקר בית דין הפקר 197, 2
הצד השוה 211
השמר פן 181
התם אף כאן 152
ויו 315
ונאמר להלן 415
ועוד 152
זו היא שיבה זו היא ביאה 417
זכר 113
ועוד 123
חד צד 349
חדא מחדא 262
חדא מתלת 262
חדא מתרתי 262
חדוש לא גמרינן 197, 12
חדוש לקולא 197, 12
חוזר ומלמד 439
חולין מקדשים 197, 5
חומר 221
חמישיתו = חמישיות 112
ועוד 302
חמשה פסוקי' אין להם הכרע 159
טוען אחר שהוא כענינו 380
טוען אחר שלא כענינו 385
טעמא דקרא 169
יוכיח 327
יוצא מן הכלל 379
יוצא מן הכלל בדבר חדש 387
יוצא מן הכלל לא ללמד
על עצמו 380
יוצא לטען טען אחר שהוא
כענינו 383
יוצא־לטען טען אחר שלא
כענינו 385
יכריע בניהן 391
ילמוד תחתון מעליון ואיפכא 429
יש אם למסורת־ולמקרא 290
כאן — התם 152
כל דהו 262
כל דתיקון רבנן כעין
דאוריתא תיקן 87
כל היכא דאיכא לאקשוי
לקולא ולחומרא 432
כלל 336
כלל בעשה ופרט בלא תעשה 378
כלל הצריך לפרט 364
כלל ופרט 337
כלל ופרט המרוחקין 370
ועוד 377
כלל ופרט וכלל 344
כלל ופרט ועוד דרשא 371
כלל ופרט כל חד וחד 361
כלל ופרט פעמים אסמכתא 372
כלל שאינו מלא 367
כללא בתרא דוקא 345

כללא בתרא לרבות 350
כללא גמר מני' ואיהו
גמר מכללו 387
כללא קמא דוקא 345
כללא קמא למעט 350
כללות נאמרו בסיני ופרטות
בערבות מואב 374
כרת 187
לא 181
לא דמי כללא קמא לכללא
בתרא 369
לא הרי זה כהרי זה 211
לא מצא ישב בטל 12
לא נכתב לא הא ולא ויו 394
לא נתנה תורה למלאכי שרת 12
לא עבדינן גזרה לגזרה 87
לא תעשה ועשה 191
לאו הניתק לעשה 378
לאחריו 320
להא 393
להביא 314
להקל ולא להחמיר 383
להקל ולהחמיר 385
ל"ל — למה לי 393
למד 221
למדין ואין משיבין 418
למדין ומשיבין 418
למה לי קרא 393
לפניו ולפני פניו 320
לשון זכר 133
לשון יחיד 133
לשון משל 138
לשון נקיה 142
לשון קצר 142
מאי קרא 111
מגלת סתרים 82
מה הצד מגופא פרכינן 256
מה הצד מעלמא פרכינן 255
מה הצד פרכינן כל דהוא 256
מה מצינו 198
מה פלוני שכן כך 242
מוכח 155
מופנה 155
מופנה מצד אחד 419
מופנה משני צדדין 419
מי איכא מידי והא קחזינן 12
מיתה בידי שמים 187
מכות מרדות 197, 2
מלמד 221
מלתא דאתי בקל וחומר כתב 285

מ"מ — מה מצינו Schluß
nach Analogie 198
ממנא מקנסא 197, 2
ממעט 314
ממ"ש ח"ו 159
מנא הני מלי 108
מניין 107
ועוד 108
מנלן, מנלן הא 108
מנצפ"ך צופים אמרו 123
מעוט 314
ועוד 336
מעוט אחר מעוט 316
מעוט ורבוי 341
מעוט ורבוי ומעוט 359
מפורש 152
מצות לא תעשה 179
מצות עשה 179
מקודש מחבירו 184
מקרא נדרש לפניו 320
מרבינן הכל 327
משל 138
משמעות דורשין 310
נאמר 108
נאמר כאן — ונאמר להלן 152
ועוד 415
נאמרה ונישנית 150
נגוד 221
נדון 221
נעשה הכלל מוסיף על הפרט 337
סברא 107
ועוד 123
סוף דינא 221
סכינא חריפא מפסקיבהו 303
סמוכין 154
סרס המקרא ודרשהו 303
סתום מן המפורש 152
עד שיבא הכתוב השלישי 391
עד שיחזירנו הכתוב לכללו 387
עונש 197, 2
עיקם הכתוב 141
עיקר דינא 221
עירוב פרשיות 304
עקימת שפתים 379
עשו סייג לדבריהם 87
פירכא 235
פירכא כל דהוא 236
פירכא סוף דינא 237
פירכא עיקרא דדינא 236
פלוני יוכיח שכן 243

פן 181
פסוק שנכתב קודם מתן תורה 294
פ״ט 314
ועוד 336
פרט הצריך לכלל 364
פרט וכלל 337
פרט וכלל ופרט 352
פרטין רבים ולפניהם או לאחריהם כלל 358
פשטא דקרא 106
ועוד 118
ועוד 123
צד חמור 253
צד משונה 253
צד שוה 253
צדדין 349
קבלה עד משה רבינו ע״ה 413
קדשי בדק הבית ממזבח 11 197
ק״ו — קל וחומר 220
קודם את חבירו 184
קולא וחומרא 262
קל וחומר 220
קל וחומר מבטל ההיקש אם יש 436
קל וחומר של דין 222
קל וחומר של סברא 22
קנס 2 ,197
קנסא מקנסא 3 ,197
קרבן צבור קרבן יחיד 6 ,197
ראיה 288
רבוי 336
רבוי אחר רבוי 316
רבוי ומעוט 341
רבוי ומעוט ורבוי 359
רבויא 314
רמז 112
רמ״ח 182
רק 315
שב הכהן 417
שדי חד אלמד וחד אמלמד 421
שכיר תושב 422
שלא כענינו 387
שלום בית 187
שליח לדבר עבירה 188
שלשה כתובים 206
שלשה צדדין 349
שני 121
שני כללים ולפניהם או לאחריהם פרט 359
שני כתובים 206
שני כתובין המכחישין 391
שני מעוטין ולפניהם או לאחריהם 359
שני רבויין ולפניהם או לאחריהם 359
שנה למקומות 275
שס״ה 182
שקולין ויבא שניהם 322
שתי מקראות מקיים ומבטל 157
תורה 315
תורה ארוכה בזו וקצרה במקום אחר 374
תורה שבעל פה 82
ועוד 86
תדיר מחבירו 184
תושב שכיר 422
תחטא תחטא 425
תחלת דינא 221
תחלתו להחמיר וסופו להקל 283
תיקום אדוכתא 28
תקון סופרים הוא זה 123
תלמוד לומר 106
תנהו ענין ממקום אחר 322
תפש לשון אחרון 341
תקנות 87
תרומה מקדשים 5 ,197
תרי לאוין 191
תרי צדדין 349
תרי״ג 182
תרתי שמעית מניה 104

Gedruckt bei H. S. Hermann in Berlin, Post-Strasse Nr. 2.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hirschfeld, Hirsch S.

Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel

Bd.: 1. Halachische Exegese. - 1840.

Berlin 1840

Exeg. 492 m-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411136-1